Dogm. Seeberg

915 $\frac{cm}{}$ - 1

E, W

1.

γ 41
45
73
151
259

<36600128830016

<36600128830016

Bayer. Staatsbibliothek

NB

S ^

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Lehrbuch

der

Dogmengeschichte.

Von

Dr. Reinhold Seeberg,

ord. Professor der systematischen Theologie in Erlangen.

Erste Hälfte:

Die Dogmengeschichte der alten Kirche.

ERLANGEN UND LEIPZIG.

A. DEICHERT'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG NACHF.

(GEORG BÖHME).

1895.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Der hochwürdigen

Theologischen Fakultät zu Dorpat

zur

Bezeugung ehrerbietigen Dankes

für die

dem Verfasser im J. 1889 verliehene

theologische Doktorwürde

gewidmet.

Vorwort.

Die Arbeit, deren erste Hälfte ich hiemit dem theologischen Publikum vorlege, bezeichnet sich als „Lehrbuch". Ich habe mich bemüht, das Buch in allen seinen Teilen der Aufgabe eines Lehrbuches gemäss zu gestalten. Die Darstellung ist so knapp gehalten als es möglich war, one dunkel und unverständlich zu werden. Gern habe ich dabei den Quellen selbst das Wort gelassen; ich hoffe, dass man die wichtigsten Quellenstellen in dem Buch zusammengestellt finden wird. Historische und dogmatische Urteile sind nur angedeutet. In meinen dogmengeschichtlichen Vorlesungen lege ich Gewicht auf die kirchengeschichtliche Einramung der Lehrentwicklung, sowie auf die biblisch-dogmatische Kritik derselben. In diesem Buch habe ich hierauf — abgesehen von kurzen Andeutungen — verzichtet. Manches an derartigen Gedanken, das schon niedergeschrieben war, wurde bei der letzten Revision des Manuskriptes ausgeschieden, um das Buch, das trotz des engen Druckes den ursprünglich beabsichtigten Umfang nun doch um etwas überschritten hat, nicht allzusehr anschwellen zu lassen. Zudem gehören derartige Erörterungen — streng genommen — nicht in ein Lehrbuch, wie das vorliegende. Vielleicht bietet sich einmal an anderm Ort Gelegenheit, einige „Ideen zur Dogmengeschichte" auszusprechen. Dass ich in der Beurteilung des Dogmas weder mit Baur und Harnack, noch mit Kliefoth-Thomasius ganz übereinkomme, wird sich schon aus den gelegentlichen Andeutungen in den folgenden Bogen ergeben. Wie das Buch seine Entstehung mit der Absicht, meine eigenen Vorlesungen von den lästigen Diktaten zu befreien, verdankt, so rechnet es für den Lernenden wenigstens auf die Unterstützung durch die akademische Vorlesung. Aber auch den Theologen, welche die Studienjare lange hinter sich haben, wird bei ernsterem Studium des Buches, wie ich hoffe, die Fülle von Fragen und Problemen, welche die Formel „Glaube und Dogma" in sich schliesst, lebhaft vor die Seele treten. Es kann heutzutage nicht genug betont werden,

dass eine wirkliche Beantwortung jener Fragen und eine innere Befreiung von jenen Problemen niemals erreicht werden kann one gründliche dogmengeschichtliche Studien. Die Offenbarungen und „Zeugnisse" jenes theologischen Dilettantismus, welcher das Gebiet der Dogmatik mit Vorliebe zu seinem Tummelplatz erwält, fallen doch kraftlos zu Boden, trotz der Parteien Gunst oder Ungunst. Die Geschichte des Dogmas will eben gehört und — verstanden sein.

Der Plan und die Anordnung des vorliegenden Buches stand mir im Grossen und Ganzen fest seit der erstmaligen Ausarbeitung der dogmengeschichtlichen Vorlesung im Jare 1885/6. Dass die Darstellung auf Grund des Studiums der Quellen gearbeitet ist, wird man dem Buch anmerken. Endlich will ich nicht unterlassen, dankbar der vielen Anregungen und Belehrungen zu gedenken, welche mir die neueren dogmengeschichtlichen Werke bes. von Baur, Thomasius und Harnack, sowie auch die vielen fleissigen patristischen Monographien der letzten Dezennien geboten haben.

Der vorliegende Halbband behandelt die Dogmengeschichte der Alten Kirche. Hätte nicht die Übernahme eines neuen Lehrauftrages meine Kräfte wärend des verflossenen Jares ganz in Anspruch genommen, so hätte ich wol der ursprünglichen Absicht gemäss jetzt schon das ganze Werk ausgehen lassen können. Doch soll der zweite Halbband, der an Umfang dem vorliegenden etwa gleichkommen wird, in Bälde nachfolgen. Einstweilen darf ich zur Ausfüllung der Lücke vielleicht auf meine Neubearbeitung des zweiten Bandes der Thomasius'schen Dogmengeschichte (M.-A. und Neuzeit) verweisen. — Für freundliche Unterstützung bei dem Lesen der Korrekturen möchte ich auch hier meinen lieben jungen Freunden, den Herren Studd. theol. K. Gieseke und J. Frank meinen herzlichen Dank aussprechen.

Ein Lehrbuch, wie das vorliegende zu schreiben, erfordert nicht wenig Mühe und viel Selbstverleugnung. Möchte es nun dem Leser die Mühe bei dem wichtigen Studium der Dogmengeschichte erleichtern und an seine Selbstverleugnung nicht zu herbe Anforderungen stellen!

Erlangen, den 27. April 1895.

R. Seeberg.

Inhalt.

Einfürung: Bestimmung des Begriffes, der Aufgabe und der Methode der Dogmengeschichte.

Seite

§ 1. Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte 1
§ 2. Die Methode und die Einteilung der Dogmengeschichte . . . 3
§ 3. Die dogmengeschichtliche Litteratur 6

Historische Einleitung.

§ 4. Charakteristik des griechisch-römischen Heidentums in seinem Verhältnis zum Christentum 8
§ 5. Das Judentum . 10
§ 6. Die urchristliche Verkündigung 12

Erstes Buch.

Die Herausbildung des Dogmas in der alten Kirche.

Erster Abschnitt.

Das Verständnis des Christentums im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter.

Erstes Kapitel.

Die Auffassung des Christentums im nachapostolischen Zeitalter.

§ 7. Die apostolischen Väter 18

Litteratur 18 f. 1. Clemens: a) Gott, b) Christus 19. c) Das Erlösungswerk 20. d) Der Christenstand 20. e) Die Christenheit 21. f) Die Auferstehung 21. 2. Hermas: a) Christi Person 22. b) Christi Werk 23. c) Der Christenstand 23 ff. d) Die Buße 25 f. e) Die Kirche 26 f. 3. Ignatius: a) Christus Gott und Mensch 27 f. b) Christi Werk 28 f. c) Glaube und Liebe 29. d) Die katholische Kirche, Bischöfe, Taufe und Eucharistie 30 f. e) Christentum, Heidentum, Judentum 31 f. 4. Polykarp: a) Christus 32. b) Tugend 32 f. c) Vergeltung 33. 5. Papias 33. 6. Barnabas: a) Christus 33. b) Erlösung 34. c) Taufe, Predigt, Glaube, Hoffnung 34 f. d) Das neue Gesetz 35. e) Das

Seite

Judentum 36. f) Eschatologie 36 f. 7. Didache: a) Christus 37. b) Leben, Erkenntnis, Glaube, Unsterblichkeit 37. c) Taufe, Eucharistie, Wort 37 f. d) Kirche u. Reich 38. e) Ethik 38 f. 8. Die Clemenshomilie: a) Christus 39. b) Erlösung 39. c) Das christliche Leben 40 f. 9. Zusammenfassender Überblick 41 ff. Praedicat. Petri 41 Anm. Acta Pauli et Thecl. 42 Anm.

§ 8. Die Normen des Glaubens 45

a) A. u. N. T., der „Kanon" 45 ff. b) Das sog. apost. Glaubensbekenntnis, Alter, Ursprung, Wortlaut 47 ff.

Zweites Kapitel.

Die häretische Umdeutung des Evangeliums sowie die gegen das kathol. Christentum gerichteten Reformversuche.

§ 9. Das Judenchristentum 49

a) Jüdische Christen 50. b) Pharis. Christen 50 f. Testament. duodecim patr. 51 Anm. c). Helkesai 51. Alkibiades 52. Clementinen 52 ff.

§ 10. Die heidenchristliche Gnosis 54

Quellen u. Litt. 54 f. Ursprung u. Gruppen 55 f. Das Wesen 56 f. — A. Lehre 57 ff. B. Mysterien, Riten, Kultus etc. 59 ff. C. Der Beweis durch Überlieferung, Geheimtradition 61 ff.

§ 11. Der Reformversuch des Marcion 63

§ 12. Die montanistische Reformation 65

Drittes Kapitel.

Die Anfänge der kirchlichen Theologie.

§ 13. Die Darstellung des Christentums durch die altkirchlichen Apologeten . 69

Quellen u. Litt. 69 ff. 1) Christentum, Heidentum, Judentum 71 f. 2) die christl. Lehren: ein Gott 73. Der Logos, die Trinität 73 ff. 3) Christi Werk, Menschwerdung, Lehrer, Gesetzgeber, Tod 75 f. 4) Die Christenheit 76 f. 5) Predigt, Taufe, Eucharistie 77. 6) Auferstehung 77 f.

§ 14. Die Theologie der antignostischen Väter 78

1) Der Gegens. z. Gnosis 79. 2) Gott, Schöpfer u. Erlöser, vernünftiger Geist, Offenbarung, Gerechtigkeit u. Güte, Schöpfung aus nichts, Trinität 79 ff. 3) Der Mensch, Gut u. Böse, sterblich u. unsterbl., die Sünde, Erbsünde 81 f. 4) Die Heilsgesch., der 1. 2. u. 3. Bund 82 f. 5) Christi Person, Irenäus: der ewige Logos, Menschwerdung 84 f. — Tertull.: Substanz u. Person 85 ff. — Hippolyt 87 f. 6) Das Erlösungswerk: Offenbarung, Stellvertretung, Ferment 88 ff. 7) Der persönl. Heilsstand, Iren.: Taufe, Geist, Glauben 91 f. — Tertull.: Gesetz, Taufe, Buße,

Seite

Verdienst 92 ff. 8) Eschatol. 94. 9) Die Methode des Beweises: Schrift, Inspiration, Glaubensregel, Tradition, Kirche 94 ff. — Zusammenfassung 97 ff.

§ 15. Die Theologie der alexandrinischen Väter 99

Clemens: Offenbarung u. Philosophie, Glaube u. Gnosis 100 f. Ein Gott, der Logos, sein Werk 101 f. Sünde, Heil, Lebensideal 102 f. Kirche, Gnadenmittel 104 f. — Origenes: 1) Die Glaubensregel 105. Dreifacher Schriftsinn 106 f. 2) Gott Geist und Licht, Person, gerecht und gut 107. Der Logos, ὁμοούσιος 108 f. Der h. Geist 109. 3) Freiheit und Weltentstehung 110. 4) ϑεάνϑρωπος 110 ff. 5) Christi Werk: Lehrer, Vorbild 112, befreit vom Teufel, Stellvertretung, Opfer, Mittler 113 f. 6) Das Evang. u. die Mysterien 114 f. Glaube, Freiheit 115 f. Kirche 117. 7) Fegfeuer, Auferstehung 118. — Beurteilung 118 ff.

Viertes Kapitel.

Die einzelnen Lehren sowie die Gesammtauffassung vom Christentum im 3. Jarh.

§ 16. Der Monarchianismus 121

Entstehung 121 f. 1) Der dynamische Monarch. Theodot. d. Gerber, Asklepiodot. u. Theodot. d. Wechsler 122. Artemas 123. Paul v. Samosata 123 f. Die Christol. in de montibus Sina et Sion, sowie in den Acta Archelai 124 f. Anm. 2) Der patripass. Monarch. Praxeas 125 f. Noët, Sabellius, Kallist 126 f. Beryll v. Bostra 127 f. Anm.

§ 17. Die vornicänische Christologie 128

Vereinzelte patripass. Äußerungen 128. a) Abendländer: Novatian 128 f. Arnobius, Cyprian, Lactanz 129. b) Morgenländer: Gregor. Thaumaturg 129. c) Dionys. v. Alex. u. Dionys. v. Rom 130 ff. d) Methodius 132 f. Aphraates 133 Anm.

§ 18. Die Fortbildung des Kirchenbegriffes 133

a) Die Bußpraxis nach Tertull. 134. b) Kallists Bußlehre und Hierarchism. 134 ff. c) Cyprian u. die lapsi 136 ff. Novatian 138. Der Kirchenbegriff Cypr. 139 ff.

§ 19. Die Gesammtauffassung des Christentums 143

1) Im Morgenland: Dionys. v. Alex. Petrus v. Alex. Theognost 144. Methodius: Gott, der Mensch 145. Die Sünde 146. Die Erlösung 146 f. Die Kirche 147 f. Taufe, Lehre 148. Glaube, Werke, Jungfräulichkeit 148 f. Unsterblichkeit 149. Beurteilung 149 f. 2) Im Abendland: Gesichtspunkte 150 f. Gott, Gesetz, Erlösung 151 f. Taufe, Glaube 152 f. Buße 153 f. satisfacere 154. Eucharistie u. Opfer 154 f. Doppelte Moral 155. Eschatologie 155. Fegfeuer Anm. Zusammenfassung 156 f.

Seite

Zweiter Abschnitt des I. Buches.

Die Bildung der Dogmen in der Alten Kirche.

Erstes Kapitel.

Das Dogma von der Trinität.

§ 20. Der Arianismus und die Homousie des Sones (das 1. Concil von Nicäa) . 157
Lucian 157 f. 1) Arius 158 ff. 2) Alexander 161 f. 3) Athanasius: a) Bekämpfung des Arianism. 162 f. b) Christi Gottheit, ὁμοούσιος 163 ff. c) Die rel. Begründung 166 ff. Der Erlösungsgedanke 168 f. d) Die Homousie des Geistes 170. 4) Nicäa, Parteien 171. Eusebius 172. Das Bekenntnis 172 f.

§ 21. Die weitere Entwicklung bis zur Synode von Constantinopel (381) 173
Eusebs. Brief nach Cäsar. 173. 1) Die Eusebianer 174. Marcell 175 f. Photin 176. Sieg der Arianer 177. 2) Semiarianer und Arianer 177 ff. Basil. v. Ancyra 181. Homousianer und Homoiusianer 182. 3) Die Kappadocier und ihre Dreieinigkeitslehre 183 ff. Der h. Geist 186 f. Verhältnis zu der nicän. Lehre 187 f. 4) Constantinopel 189 f. Das Nicaeno-Constantinopolit. 190 Anm. Untergang des Arianismus 190 f.

§ 22. Der Abschluß der Trinitätslehre 191
Tritheisten 191. 1) Johannes v. Damask. 191 f. 2) Augustin 192 ff. Das Athanasianum 196.

Zweites Kapitel.

Das Dogma von der einen Person und den beiden Naturen Christi.

§ 23. Der Ursprung der Kämpfe um die zwei Naturen in Christo . . 196
1) Apollinaris 197 ff. Widerspruch der Kappadocier 200 f. 2) Die griech. Christologie des 4. Jarh. a) Die Antiochener 201 ff. b) Die Kappadocier 204 f. c) Cyrill 205 ff. 3) Die abendländ. Christol. a) Hilarius 209. b) Ambrosius 210. c) Augustin 210 ff.

§ 24. Nestorius und Cyrill. Die 3. ökumenische Synode zu Ephesus 212
1) Die Christol. des Nestorius 212. 2) Cyrills Gegensatz 212 f. Papst Cölestin 213 f. Die Anathematismen u. Gegenanathematismen 214. 3) Das Concil v. Ephesus 214 ff. 4) Das Unionssymbol des Theodoret 216 f., seine Christol. 217 Anm.

§ 25. Der eutychianische Streit und die Synoden zu Ephesus u. Chalcedon 217
1) Dioskur v. Alex. 217. Eutyches u. Flavian v. Constantinopel 218. 2) Die Räubersynode zu Ephesus 218 f. 3) Dioskur und Papst Leo 219. 4) Der Lehrbrief Leos 220. 5) Die Verhandlungen zu Chalcedon 220 f. Die Formel 221 f.

§ 26. Ausläufer des christologischen Streites (der monophysitische und monotholetische Streit) und der Abschluß der Entwicklung . . 222
1) Die monophysit. Kämpfe 222 f. 2) Justinians Kirchenpolitik

Seite

u. die Theol. des Leontius 224 f. 3) Die 5. ökumen. Synode 225 f. 4) Severianer u. Julianisten 226 f. 5) Der Aphthartodoketismus Justinians 227. 6) Die monothelet. Streitigkeiten 227 f. Ekthesis, Typos 228 f. 7) Maximus, Martin I. 229. 8) Die 6. ökumen. Synode 230. 9) Die Bedeutung des Chalcedonense u. Cyrills 231. 10) Die Christol. des Johann. v. Damask. 231 ff. Charakteristik s. Dogmatik 231 f. Anm.

Drittes Kapitel.

Die Gesammtanschauung vom Christentum, sowie der Abschluss der Dogmenbildung auf griechischem Boden.

§ 27. Das griechische Christentum 234

1) „Rechtgläubigkeit" und „gute Werke" 234. Die Mysterien und das „Christentum zweiter Ordnung" 235 f. 2) Des Dionysius Areopagita Lehren v. Christentum, Mysterien u. Hierarchie 236 f. 3) a) Sünde, Todesverderben, Freiheit 238 ff. b) Der griech. Erlösungsgedanke 240 ff. c) Der Kultus, das Wort u. die Mysterien 243 f. Die Taufe 244 f. Die Eucharistie 245 f. Das Opfer 247.

§ 28. Die Bilderstreitigkeiten und das letzte Dogma der griechischen Christenheit . 247

Der 36. Kanon v. Elvira und die Praxis 247. Leo der Isaurier 247 f. Die Bildertheologie des Joh. v. Damask. 248 f. Constantin Kopronymus 249 f. Leo IV. Die 7. ökumenische Synode 250 f. Fortsetzung und Abschluß der Kämpfe 251.

Viertes Kapitel.

Die Grundlegung des anthropologischen Dogmas (Sünde u. Gnade), sowie die Gestaltung des Kirchenbegriffes im Abendlande. Die Lehre Augustins.

§. 29. Der religiöse Grundgedanke Augustins und seine dogmengeschichtliche Stellung . 252

Augustins geschichtl. Stellung 252 f., sein Christentum 253 f., sein Verhältnis zum katholischen Christentum 255.

§ 30. Die Herstellung des Dogmas von der Sünde und Gnade im Kampf wider den Pelagianismus 255

1) Morgenland u. Abendland, Chrysostom. u. Ambros. 256 ff. Hilarius 257 Anm. Jovinian 258 f. Anm. — 2) Pelagius und der Pelagianismus, die Quellen 259 f. Pelag. u. Cälestius 260. a) Pelag. Lehre von der Freiheit 260 ff. b) Von der Sünde 262 f. c) Die Allgemeinheit der Sünde 263. Verhältnis zur Kindertaufe 263 Anm. d) Die Gnadenlehre 264 f. Nachfolge Christi 265 Anm. Paulin. v. Mailand 265 f. — 3) Augustins Lehre von der Sünde und der Gnade. A. Die erste Gestalt 266 f. Fortentwicklung 267 f. Der Zusammenhang mit dem Gottesbegriff 268 f. B. Die fertige Gestalt der

Seite

Lehre: a) Urstand 269 f. b) Sündenfall 270. c) Erbsünde 270 ff. d) das Wesen der Sünde 273 f. e) Die Gnade: Glaube und Sündenvergebung 275 f. f) Liebe und Rechtfertigung 276 f. Zur Beurteilung 277 f. g) Die gratia irresistibilis und die Prädestination 278 ff. — 4) Der geschichtl. Verlauf: Aug. Kritik des Pelag. 281. Cälestius 282. Synoden zu Karthago u. Diospolis 282. Innocenz I. 283. Zosimus u. die Generalsynode zu Karthago 284 f. Julian v. Eclanum 285.

§ 31. Der donatistische Streit und die Fortbildung des Kirchen- und Sakramentsbegriffes durch Augustin 286

1) a) Der donat. Streit, Anlaß 286. Entfaltung 287. b) Der Lehrgegensatz zw. Donatisten und Katholiken, Optatus u. Aug. 288 ff. — 2) Aug. Lehre von der Kirche, den Sakram. u. dem Verhältnis von Staat und Kirche: a) Die kath. Kirche 291. b) Der röm. Primat 291 f. c) Die Sakramente, der Charakter 292 f. d) Wort, Taufe und Abendmal, Ordination etc. 293 f. e) Taufe und Buße 295 f. Abendmal und Meßopfer 295 f. f) Die invisibilis caritatis compages 297 ff. g) Die Kirche und das Reich Gottes, Kirche u. Staat 299 f. Zur Beurteilung 300.

§ 32. Augustins kirchlich theologische Gesammtanschauung nach dem Enchiridion ad Laurentium 300

Glaube, Liebe, Hoffnung 300. Der Glaubensbegriff 301. Sünde und Gottes Zorn und Strafe 302. Die Gnade durch Christus 302 f. Taufe u. Erlösung 303 f. Das Werk Christi nach Aug. 304 f. Anm. Heil. Geist, Kirche, die Erneuerung 305 f. Fegfeuer 306. Buße 306 f. Aug. Bußbegriff 307 f. Anm. Auferstehung u. Auferstehungsleib 308 f. Meßopfer u. Almosen für Verstorbene 309. — Hoffnung, Liebe 309 f. Zur Beurteilung 310 f.

Fünftes Kapitel.

Der Augustinismus als Kirchenlehre. Der Abschluss der Lehrbildung in der Alten Kirche des Abendlandes.

§ 33. Die semipelagianischen Streitigkeiten 311

1) Hadrumetum 311. Die Massilienser u. Aug. 312 f. — 2) Die Lehre Cassians 313 ff. — 3) Prosper 315. Das Buch de vocatione gentium 316 f. — 4) Der Praedestinatus, Vincenz v. Lerinum Gennadius 317. Faustus v. Reji 317 ff. Semipelag. Synoden 319. Lucidus u. die Beschlüsse von Arles 319 f. Anm. — 5) Niedergang des Semipelag., die Stellung Roms zum Augustinismus 320 ff. 6) Cäsarius 322. Synode zu Valence, Orange 323. Ursprung der Canones v. Orange 323 f. Anm. 4. Inhalt derselben 325 f.

§ 34. Tradition und Papsttum 326

1) Das Dogma im Abendland 327. Gennadius u. Fulgentius 327 Anm. 2) Der Traditionsbegriff, Vincenz v. Ler. 328 f. 3) Die dogmat. Autorität der Päpste 329 ff. 4) Schluß 331 f.

Einfürung: Bestimmung des Begriffes, der Aufgabe und der Methode der Dogmengeschichte.

§ 1. Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte.

1. Mit dem theologischen Ausdruck Dogma[1]) bezeichnen wir einen kirchlichen Lehrsatz, oder das ganze Gefüge dieser Lehrsätze d. i. den kirchlichen Lehrbegriff. Indem das Dogma die begriffliche Formulirung des Warheitsbesitzes der Kirche oder einer Partikularkirche ist, erwartet die Kirche die Anerkennung desselben von ihren Gliedern, und sie fordert als rechtlich organisirte dieselbe von ihren Lehrbeamten. Nicht irgendwelche theologischen Sätze oder Formeln des kirchlichen Gemeinbewusstseins nennen wir Dogmen, sondern nur solche theologische Sätze, die zu kirchlichen Sätzen geworden sind, d. h. die von der Kirche oder einer Sonderkirche durch öffentliche Erklärung als Ausdruck der kirchlichen Warheit anerkannt sind. Wiewol die Form des Dogmas das Werk der Theologie ist, so entstammt sein Inhalt doch dem christlichen Gemeindeglauben.

2. Das Dogma ist eine überaus complicirte geschichtliche Grösse. Es ist in seinen verschiedenen Bestandteilen, mannigfachen historischen Gegensätzen gegenüber, von verschiedenen theologischen Richtungen, unter mancherlei praktischen (ethischen, kultischen) Impulsen und äusserlichen (politischen, kirchenrechtlichen) Anlässen geprägt worden. Die Dogmen sind sodann „vertieft" oder „zersetzt" und verflacht, consequent weitergefürt oder in der Consequenz neu aufgekommener Einsichten umgedeutet, restaurirt und neu interpretirt worden. Diese geschichtlichen Processe hat die Dogmengeschichte darzustellen. Es ist also ihre Aufgabe zu zeigen, wie das Dogma und die Dogmen entstanden sind und welche Entwicklung sie

1) δόγμα ist im gewönlichen Sprachgebrauch: Gebot, Befehl (Luc. 2, 1. Ap-G. 17, 7; 16, 4. Eph. 2, 15. Kol. 2, 14). Der theol. Begriff knüpft an den philosophischen Sprachgebrauch = Lehrsatz, Grundsatz, z. B. Cicero, Quaest. acad. IV, 9. Genaueres bei Münscher DG. S. 1, Hagenbach DG. S. 1 f.

durchgemacht haben bis zu der z. Z. in den Kirchen in Geltung stehenden Form und Auslegung.

3. Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß die Kirche ihren Glauben im Dogma fixirt. Die Stetigkeit ihrer Entwicklung und die Notwendigkeit der Einheit und Reinheit der kirchlichen Verkündigung wie der Beurteilung des sittlichen Lebens erläutert jene Tatsache. Aber theologisch betrachtet, muß die Irrtumsfähigkeit des Dogmas — wenigstens auf protestantischem Boden — principiell anerkannt werden. Die Maßstäbe, an denen sich das Dogma zu legitimiren hat, sind die Schrift sowie der religiöse Glaube der Gemeinde. Aber der Nachweis der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Dogmas mit jenen Instanzen ist nicht eine Aufgabe der Dogmengeschichte, sondern vielmehr der Dogmatik sowie der praktischen Theologie [1]). Die Dogmengeschichte hat nur den Warheitsbeweis zu beschreiben, den die Urheber des Dogmas gefürt haben. Die Geschichte ist an sich nicht Kritik der Geschichte.

Der streng festzuhaltende historische Charakter unserer Disciplin schließt somit vor Allem die katholische Behauptung aus, daß das kirchliche Dogma als solches infallibel ist, eine Behauptung, die geschichtlich gegenstandslos wird schon durch die Tatsache der einander widersprechenden Dogmen der Partikularkirchen. Es gibt kein göttliches Dogma, so wenig es ein göttliches Kirchenrecht oder eine göttliche Liturgie gibt. Und ebensowenig darf die Dogmengeschichte sich zu dem Nachweis der Richtigkeit des Dogmas der eigenen Confession gestalten [2]). Das mag praktisch ein erwünschter Erfolg sein, theoretisch ist es ein Übergriff in die Dogmatik. Aber es ist eben solch eine Verkennung des streng geschichtlichen Charakters der DG., wenn man das Dogma als solches schon als mit Irrtum behaftet darstellt, entweder weil es alten nicht aufgeklärten Zeiten entstammt (Rationalismus), oder weil es nur einen Durchgangspunkt zu dem Geist der Neuzeit bildet (Baur), oder weil es das Christentum im Verständnis der Antike d. h. eine verweltlichte oder hellenisirte Form des Christentums darstellt (Harnack). Es ist ja unbedingt anzuerkennen, daß die Dogmen mit dem Begriffsapparat ihrer Entstehungs-

1) Sowol in der Homiletik, Katechetik und Liturgik wie der (praktischen) Apologetik ist diese Frage zu erörtern.

2) Z. B. Kliefoth, Einleitung in die DG. 1839 vgl. Thomasius DG. Wolff, Die Entwicklung der christlichen Kirche durch Athanas., Augustin. Luther, 1889, s. dazu Theol. Litt.-bl. 1890, Sp. 156 ff.

zeit[1]) gefertigt sind. Dieser Umstand legt die Möglichkeit einer Umbiegung oder Depotenzirung des Inhaltes durch die wissenschaftliche Form nahe. Ebenso ist die Fassung der christlichen Religiosität in Dogmen von der Gefahr begleitet, daß die religiöse Formel für die Religion eintritt oder daß der Glaube aufhört, Vertrauen auf Gott (fiducia) zu sein und dafür die Anerkennung einer Lehre von Gott (assensus) wird. Daß die DG. für beides Beispiele in Fülle bietet, darf nicht geleugnet werden. Aber dieses Zugeständnis schließt nicht die Unchristlichkeit des Dogmas in sich. Vielmehr will scharf unterschieden sein zwischen der Lehrsubstanz und der Lehrform, zwischen dem, was man wollte und der Ausdrucksform dafür. So angesehen wird man aber, so wenig etwa die betr. Terminologien einem zusagen mögen, den christlichen und biblischen Charakter der Gedanken von Nicäa und Chalcedon (und um diese handelt es sich zumeist) anerkennen dürfen. Dabei wird man sich dessen erinnern müssen, daß die Bedeutung und der Gehalt eines Dogmas geschichtlich vor Allem als Gegensatz zu einer besonderen Lehranschauung zu verstehen ist. Man wird endlich dessen eingedenk bleiben müssen, daß das Dogma einer fortgehenden kirchlichen und theologischen Interpretation unterliegt, welche die neuen zeitgemäßen Formen herstellt und den alten Gehalt in diese neuen Formen faßt und fassen kann, und die auch die besonderen christlichen Erfarungen der Gemeinde ihrer Zeit in dem Zusammenhang jener Gedanken erhebt und bewärt[2]).

Die DG. ist also eine Disciplin der historischen Theologie, und sie hat die Aufgabe, die Entstehung und Entwicklung der bisher entstandenen Dogmen und des kirchlichen Lehrbegriffes (Dogma) resp. der kirchlichen Lehrbegriffe geschichtlich darzustellen.

§ 2. Die Methode und die Einteilung der Dogmengeschichte.

1. Als in einer historischen Disciplin soll in der DG. die historische Methode in strenge Anwendung kommen[3]). Wie es wirklich gewesen

1) Für die Untersuchung dieser Terminologie — die allgemeine DG. kann sie nicht bieten — ist noch sehr viel zu tun. Die bezüglichen Arbeiten sind nicht selten durch zu lebhafte dogmatische Tendenzen geschädigt worden.

2) Das gilt in seiner Weise von den wertvollen Gedanken fast aller fürenden Theologen des Jarhunderts, z. B. Schleiermacher, Ritschl, Hofmann, Frank.

3) Vor dem polemischen, kirchenpolitischen und dogmatischen Dilettiren

und geworden, ist auf Grund der kritisch erforschten Quellen [1]) zu erzälen. Dieser Aufgabe genügt man aber nicht durch Aneinanderreihung von Tatsachen — das ist überhaupt nicht Geschichte — sondern indem man die treibenden Kräfte in ihrem Entstehen und ihrer Wirkung sowie das Ineinanderwirken der verschiedenen Kräfte aufzeigt. Nur so wird man dem gerecht, wie es wirklich gewesen. Dabei ist vorauszusetzen die allgemeine Kenntnis der Religionsgeschichte, der Kirchengeschichte, der Geschichte der Philosophie sowie die Übung und Gewönung in der historischen Kritik und Objektivität.

2. Hiedurch ist bereits ausgeschlossen die früher übliche Teilung der DG. in eine allgemeine und spezielle DG., sowie die Einteilung der letzteren nach den zur Zeit üblichen Loci der Dogmatik (so noch Baur, Hagenbach), denn es ist deutlich, daß diese Behandlungsweise nicht historisch ist. Die einzelnen Zeitalter der Geschichte haben nämlich nicht alle einzelnen Loci nach einander durchgearbeitet, sondern sie haben ihr Interesse an einen besonderen treibenden Grundgedanken oder einen besonderen Gesichtspunkt gewandt und haben von hier aus und hierin das Ganze des Christentums verstanden, damit neue Erkenntnis schaffend und die alte vertiefend oder umbildend. Darnach hat sich die Darstellung zu richten. Neben das „Centraldogma" tritt nicht eigentlich das „Peripherische" (Thomasius), sondern die mit jenem irgendwie zusammenhängende Gesammtanschauung vom Christentum.

3. Die Dogmengeschichte scheint einsetzen zu sollen bei dem ersten Dogma im strengen Sinn, d. i. dem Nicänum. Da nun aber die nicänische wie die spätere Dogmenbildung auf den Ansichten und Gedanken der altkatholischen Zeit ruhen, so hat die DG. zu beginnen mit dem nachapostolischen Zeitalter. Sie schließt mit den letzten Dogmen, die von den Kirchen producirt worden sind, d. h. mit dem 2. Concil von Nicäa (787), mit dem vatikanischen Concil (1870), mit der Concordienformel (1580) und der Synode zu Dortrecht

in der DG. kann im Interesse der geschichtlichen Warheit, die doch eins sein soll mit der christlichen Warheit, nicht genügend gewarnt werden.

1) Quellen der DG. sind außer den bezüglichen Beschlüssen, Dekreten, Bullen, Bekenntnissen, die Akten über die Verhandlungen, welchen jene entstammen, ferner die Schriften der positiv oder negativ, direkt oder indirekt bei der Entstehung des Dogmas beteiligten Theologen; aber auch die Zeugnisse für den Gemeindeglauben in Predigten, Liedern, Liturgien etc., sowie die kirchenrechtliche Litteratur kommen in Betracht.

(1619)[1]. Daß diese Feststellungen allesammt den Charakter von Dogmen haben, kann nicht geleugnet werden. Wie es aber darnach unberechtigt ist (s. oben) das lutherische Bekenntnis zum Zielpunkt zu machen (Thomasius), so ist es erst recht verkehrt, die DG. vor der Reformation schließen zu lassen, den weiteren Stoff der Symbolik zuweisend, oder die DG. in eine Darstellung des Romanismus, Socinianismus und eine allgemeine Charakteristik des Christentums Luthers auslaufen zu lassen, und zwar letzteres auf Grund der Erwägung, „daß die völlig conservative Stellung der Reformation zum alten Dogma nicht dem Principe angehört, sondern der Geschichte!" (Harnack DG. III, 584). Allein diese feine Distinktion[2] kommt für uns dem klaren Tatbestand gegenüber nicht zur Geltung. Der Socinianismus gehört aber überhaupt nicht in die DG., sondern in die Geschichte der Theologie (als Ausläufer des Nominalismus). — Es wird deshalb bei der obigen Betrachtung sein Bewenden haben. Selbstverständlich kann aber die DG. nicht noch weiter auf alle kirchlichen und theologischen Strömungen bis zur Gegenwart ausgedehnt werden (z. B. Baur, Hagenbach), da diese Bewegungen eben noch nicht zu „Dogmen" gefürt haben.

Innerhalb dieser Schranken bewegt sich die Dogmengeschichte. Parallel zur Kirchengeschichte lassen sich dabei drei Hauptperioden unterscheiden: 1) Die Herausbildung des Dogmas in der alten Kirche, wobei a) die Grundlage zu gewinnen ist durch eine Darstellung der theologischen und kirchlichen Lehrentwicklung im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter; b) die Entstehung der einzelnen Dogmen auf dem Boden der griechischen Christenheit (Trinität, Christus, Bilder) im Zusammenhang mit der Religiosität zu zeichnen ist; dabei sind die parallel laufenden abendländischen Lehren zu schildern; c) ist die Herausbildung des Dogmas auf abendländischem Boden zu erzälen (Augustin: Sünde, Gnade, Kirche). 2) Die Erhaltung, Umbildung und Fortbildung des Dogmas in der

1) So Hauck (Schmid DG[4]); Seeberg (Thomas. II[2]), Loofs.

2) Vgl. S. 585: „Bis zur Concordienformel und den Dortrechter Beschlüssen die Geschichtserzälung ausfürlich zu geben, dann aber abzubrechen, halte ich für einen schweren Fehler, weil durch dieses Verfaren nur das Vorurteil bestärkt wird, als seien die dogmatischen Bildungen der Reformationskirchen im 16. Jarh. ihre klassische Ausgestaltung, wärend sie doch nur als Durchgangspunkte betrachtet werden dürfen." Diese Begründung in einem historischen Werk mutet den unbefangenen Leser doch recht wunderbar an.

mittelalterlichen Kirche: a) anknüpfend an den verblaßten Augustinismus Gregors des Gr. ist die äußerliche Conservirung des Dogmas bis zum 11. Jarh. (nebst Überwindung der mitunterlaufenden Misverständnisse), sodann b) die Verarbeitung des Dogmas durch die Scholastik nebst den Fortbildungen (Theologie, Versönungslehre, Sakramente, Kirche) und Verbildungen (die Zersetzung des Augustinismus, Hierarchismus) am Dogma, welche in diese Zeit fallen, zu schildern. 3) Die Fortbildung des Dogmas durch die Reformation und die entgegengesetzte Lehrfixirung des Katholicismus, wobei zu handeln ist a) von den reformatorischen Gedanken bei Luther und Zwingli und ihrer symbolischen Fixirung, b) von dem Ausbau der reformatorischen Gedanken sammt den Lehrkämpfen etc., bis zur Concordienformel und der Dortrechter Synode, c) von der Conservirung des mittelalterlichen Dogmas durch die römische Kirche (Trient, jansenist. Streitigkeiten etc., Curialismus und Episcopalismus, Vaticanum).

Vgl. Kliefoth, Einleitung in die DG. 1839. Ritschl, Über Begriff und Methode der älteren DG. in Jarbb. f. deutsche Theol. 1871, S. 191 ff. Seeberg, Ein Gang durch die DG. in N. kirchl. Ztschr. 1890, S. 761 ff.

§ 3. Die dogmengeschichtliche Litteratur.

S. Baur, Lehrb. d. DG. 2. Aufl. S. 19 ff. und Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung. Harnack DG. I, 23 ff. Hagenbach DG. S. 20 ff.

Weder die polemischen Werke der alten Kirche (Iren. Tertull. Epiph. Philaster, Theodoret etc.), noch Abälards Sic et Non oder Chemnitz' Examen concilii Trident. oder Joh. Gerhards Confessio catholica (s. schon Luther: von Concil. u. Kirchen) können als dogmengeschichtliche Darstellungen bezeichnet werden. Den ersten einschlägigen Versuch machte der Jesuit Dionysius Petavius: „de theologicis dogmatibus“ 4 voll. Paris 1644 ff. Anfänge machen dann L. v. Mosheim (Dissertat. ad hist. eccl. pertinent. 2 Bde. 1731 ff., de rebus christ. ante Const. 1753), Ch. W. F. Walch (Historie der Ketzereien etc. 11 Bde., 1762 ff. Gedanken von der Gesch. der Glaubenslehre 1756), sodann Semler (Einleitung z. Baumgartens Glaubenslehre und zu desselben Unters. theol. Streitigkeiten 1762 ff.), vgl. auch Planck „Gesch. des prot. Lehrbegriffes“ 6 Tle, 1787 ff. Aber es mangelte an wirklichem historischem Verständnis, man kam über Stoffsammlungen nicht hinaus. Nach Semler sind die Ursachen für die stete Veränderung der Meinungen „rein subjektiv zufälliger Art, weil es dem einen so, dem anderen anders gefällt, die Verhältnisse bald so, bald anders sind“. Von diesem Standpunkt aus sind die ersten Darstellungen unserer Disciplin unternommen worden:

Münscher, Handb. d. christl. DG. 4 Bde. 1797 ff. (die 6 ersten Jarhh.) und Lehrbuch der DG. 1. Aufl. 1811; 3. Aufl. 1832 ff. (treffliche Quellenauszüge), vgl. noch Augusti (1805), Bertholdt (1822 f.), Baumgarten-Crusius (1832), F. K. Meier (1840, 2. Aufl. 1854), C. H. Lentz (I, 1834), J. G. V. Engelhardt (1839) u. A.

Epochemachend wurden auch für unsere Disciplin die Anregungen von Neander und F. Chr. Baur. Die DG. des ersteren edirte Jacobi (1857), änlich Hagenbach, DG. (1850, 6. Aufl. bearb. v. Benrath). Hegels Anregungen folgten Marheineke (DG. ed. v. Matthies und Vatke, 1849) und Baur, welcher den Riesenstoff selbständig durcharbeitete und in einer (freilich spekulativ bedingten) Entwicklung darzustellen wußte, s. Lehrb. d. DG., 1847, 3. Aufl. 1867 und bes. Vorlesungen über d. chr. DG., ed. F. Baur, 3 Teile 1865 ff. Dazu die großen Monographien: Lehre v. d. Versönung 1838 und Lehre v. d. Dreieinigk. u. Menschwerdung, 3 Tle. 1841 ff. Für die geschichtliche Entwicklung unserer Disciplin haben die Arbeiten Baurs positiv wie negativ die höchste Bedeutung gehabt. Vom Standpunkt des restaurirten Luthertums aus schrieb Kliefoth seine Einleitung in die DG. (1839) und gab Thomasius eine sorgfältige mit methodischem Geschick und feinem Verständnis für religiöse Probleme geschriebene Darstellung: die chr. DG. als Entwicklungsgesch. d. kirchl. Lehrbegriffs, 2 Bde, 1874.76 (Bd. 2 edirte Plitt), 2. Aufl. Bd. I herausgeg. v. Bonwetsch (mit vielen Zusätzen, 1886), Bd. II neu bearbeitet v. Seeberg (erheblich erweitert und durch Einfügung der ref. u. kath. DG. umgestaltet 1889), vgl. dazu Schmid, Lehrb. der DG. 1860, 4. Aufl. neu bearbeitet von Hauck (eine vorzügliche Sammlung von Quellenstellen), s. noch Kahnis, Die luth. Dogmatik (Bd. II der Kirchenglaube, 1864). F. Nitzsch hat im: Grundriß der chr. DG., Bd. I 1870, eine übersichtliche und sorgfältige Darstellung geliefert, die auch eine neue Disposition des Stoffes versuchte. Endlich ist zu nennen: A. Harnack, Lehrbuch der DG., 3 Bde. 1886 ff. 3. Aufl. 1894, vgl. dazu: Grundriß der DG., 2. Aufl. 1893, sowie Loofs, Leitfaden z. Studium der DG., 1889, 3 Aufl. 1894. In seinem großen durch Reichhaltigkeit des Stoffes (bes. im 1. u. 2. Bd.), Vielseitigkeit der Gesichtspunkte und Lebendigkeit der Darstellung ausgezeichneten Werk versucht Harnack die Geschichte des Dogmas unter dem Gesichtspunkt der Hellenisirung des Evangeliums darzustellen, darin den Impulsen in Ritschls banbrechender „Entstehung der altkath. Kirche“ 2. A. 1857 nachgehend. Damit ist der DG. ein wichtiges Problem gestellt,

so wenig wir uns die dogmatischen Folgerungen Harnacks als historisch begründete anzueignen vermögen.

Endlich kommt noch eine große Reihe von Monographien in Betracht. Außer den angefürten Schriften Baurs sind besonders hervorzuheben: Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. der Person Christi 3 Teile, 2. A. 1851 ff. Ritschl, Die Lehre von der Rechtf. und Versönung, Bd. I, 2. A. 1882. Reuter, Augustin. Studien 1887; Gesch. der Aufklärung im MA. 2 Bde. 1875 ff. Köstlin, Luthers Theol. 2 Bde. 1863 ff. Th. Harnack, Luth. Theol. 2 Bde. 1862. 1886. Plitt, Einleitung in die Augustana 2 Bde. 1867 f. Frank, Die Theol. der CF. 4 Teile 1858 ff. A. Schweizer, Centraldogmen 2 Teile 1854.56. Treffliches bieten auch manche Artikel der PRE. und des Dictionary of Christian Biography 4 Bde. 1877 ff.

Aus der katholischen Litteratur seien genannt: Klee, Lehrb. der DG. 2 Bde. 1837 f. Schwane, DG. 3 Bde., 1862 ff. Bach, Die DG. des kath. MA. v. christolog. Standp., 2 Bde. 1873 ff. Dazu die Monographien v. K. Werner, Thomas v. Aq. 3 Bde. 1859, und die Scholastik des späteren MA. 4 Bde. 1881 ff.

Historische Einleitung.

§ 4. Charakteristik des griechisch-römischen Heidentums in seinem Verhältnis zum Christentum.

„Da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Son, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan“ (Gal. 4, 4 f.). Diesen Satz verständlich zu machen und damit eine Grundlage für die DG. zu gewinnen, ist die Aufgabe der nächsten Paragraphen, die nur eine ganz flüchtige Skizze bieten wollen, unter Voraussetzung der betr. biblischen und historischen Kenntnisse.

Um das griechisch-römische Heidentum handelt es sich zunächst.

Vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms III[6], 509 ff. Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins, 2 Bde. 1874. Zeller, Die Philos. der Griechen, 3 Teile, 3. Aufl. 1869 ff. Luthardt, Die antike Ethik, 1887. Bonhöfer, Die Ethik Epiktets, 1894. Mommsen, Röm. Gesch. Bd. V. Hatch, Griechentum und Christentum übers. v. Preuschen, 1892.

Die Religion der Zeit ist eine überaus mannigfaltige (s. z. B. Lucian, deorum concil.), und es ist ein Zeitalter religiöser Restauration. Die fremden Kulte, die „Wundergeschichten und Legenden“ (Strabo cf. Act. 14, 11 ff.) stehen in Blüte. Die Gottheiten des Orients

(Osiris, Isis, Mithras) mit ihrem fremden mysteriösen Kult finden Verehrer, die Mysterien werden neu belebt zu Mitteln der σωτηρία. Neue Gottheiten kommen auf (der Kaiserkult etc.) und uralte Kulte werden wieder lebendig (vetustas adoranda est, Macrob. Saturn. III, 14). Das Interesse für die höchsten Fragen des Daseins erhält in der breiten Masse der Gebildeten die stoische Popularphilosophie aufrecht mit ihrer religiös-ethischen Tendenz (s. bes. Seneca und Epiktet). Gott ist das πνεῦμα, welches das All durchdringt, der νοῦς, λόγος oder die welterhaltende Kraft, daher der stoische Determinismus. Dieser Gott, den man sich gern mit Plato als das qualitätlose Sein, aber auch als „Vater" dachte, ist schließlich doch nur das Naturgesetz. Die Philosophie soll den Menschen gut machen. Wer gut werden will, muß zuvor erkennen, daß er schlecht ist. Dieses geschieht durch die Selbstbesinnung, die Vernunft, durch Gottes Hilfe (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Der Mensch muß sich zurückziehen in sein inwendiges Leben und absterben der Welt, dem Staat, der Sinnlichkeit (καθῆκον und κατόρθωμα). Die Welt ist unser Staat, wir sind ἀδελφοὶ φύσει. Ἀνέχου καὶ ἀπέχου (Gellius, Noctes att. XVII, 19, 5, auch das übrige meist nach Epiktet). Auch der Sklave ist frei nach seiner Seele. Alle Menschen sind Glieder der *maior respublica* dieser Welt. *Homo res sacra homini.* Alle haben Gott in sich: *sacer intra nos sedet spiritus.* Und: *quid aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta.* Dazu: *in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit.* Aber zwischen der Vernunft, dem Logos oder dem Gott in uns und der *caro* besteht ein Kampf: *neminem nostrum esse sine culpa.* Der Mensch aber tue das Gute. *Sibi fidere* und *fac te ipsum felicem,* meinte Seneca. Frei werden von der *caro* — das ist das höchste Ziel: *patet exitus* und jenseits davon *magna et aeterna pax* (Seneca). — In diesen Gedanken liegen Elemente, welche dem Christentum den Weg ebneten (die Einheit Gottes, der in der Welt wirksame Logos Gottes, die Betonung des inwendigen Menschen, die große Sehnsucht Gottes zu werden, indem man von sich und der Welt frei wird, das Durchbrechen des antiken Staats- und Standesbegriffes zu Gunsten einer geistigen Gemeinschaft der Menschen), aber, so sehr diese Gedanken von den alten Christen benützt worden sind, ist der Unterschied derselben von der urchristlichen Gedankenwelt nicht minder klar (das Fehlen der göttlichen Person und des persönlichen Verkehrs mit dieser, in Folge dessen der Mangel eines sittlichen Schuldbegriffes, daher die physische und moralistische Auf-

fassung der Sittlichkeit). Die große Sehnsucht nach einer anderen Welt, das ist das Große an der „Fülle der Zeiten“, aber die Mittel, dieselbe dauernd und kräftig zu befriedigen, hat die Welt aus sich nicht herausgesetzt. Das sittliche Leben auch der Besseren entsprach selten den Idealen, die man pries, wie die Geschichte zeigt. Die Methode der altkirchlichen Apologeten (schroffe Bekämpfung des Götterglaubens, Anpassung an die philosophischen Formeln, aber die Christen „ein neues Geschlecht“) wird von hieraus verständlich.

§ 5. Das Judentum.

Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, 2 Bde. 1890. 1886. Wellhausen, Israelit. u. jüd. Gesch. 1894. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theol. 1880. Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik 1857. Sack, Die altjüd. Rel. im Übergang v. Bibeltum z. Talmudism. 1889. Stapfer, Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus Christ, 1878. Siegfried, Philo 1875. Zeller, Philos. d. Griech. III, 2.

1. Es sind nur die Gedanken des späteren Judentums, die uns hier angehen. Das Verhältnis von Gott und Mensch ist ein Rechtsverhältnis. Gott gebietet und der Mensch gehorcht, um dadurch Lon zu verdienen: לפום צערא אגרא (Pirqe aboth 5, 23) und ודע שהכל לפי החשבון (ib. 4, 22 vgl. Tobit 4, 6; 2, 14; 12, 9; 14, 9; 13, 2). In diesem Gedankenzusammenhang ist die Wirkungskraft der sich allmählich ins Ungemessene vermehrenden, durch Exegese (מדרש) aus der Thorah hergeleiteten, Satzungen (הלכה *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* Mc. 7, 3) zu verstehen. Es gibt so viel Gebote, damit es viel Lon gebe (Makkoth 3, 16). Man erwartet denselben im עולם הבא. Hier wurzelt die Ängstlichkeit in der Beobachtung der einzelnen Gesetze wie die Einschärfung des Wertes der guten Werke (Fasten, Beten, Almosen Tobit 2, 8 f., vgl. Mtth. 6, 6. 16. 2. 1; 5, 20. Sir. 3, 28. Ps. Salom. 3, 9. 4. Esra 7, 7: *thesaurus operum repositus apud altissimum*, vgl. 8, 36 u. Tob. 4, 9; Weber S. 273 ff.). Hierin hat aber auch die Lebhaftigkeit der messianischen Hoffnung ihren Grund. Man wartete auf den *χριστὸς κυρίου* (Ps. Sal. 18, 8 cf. 6; 17, 36), den Davidsson, den „Menschenson“ (Henoch Bilderreden z. B. 69, 27; 62, 7. 14 vgl. „Weibesson“ 62, 2. 3. 5. „Mannesson“ 71, 14; 69, 29), den Gottesson (Henoch 105, 2; 4. Esra 7, 28 f.; 13, 32. 37. 52; 14, 9). Man dachte sich den Messias als einen mächtigen König, der vierhundert Jare Israel regieren und dann sterben wird (4. Esr. 7, 28. 29, vgl. Apoc. Baruch 39, 7; 40, 3); dann erst folgt

die Weltvollendung. Er ist also *ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων* (Trypho bei Justin. Dial. 49)[1]). Mit den Geistwesen, welche die Gegenwart Gottes in der Welt vermitteln, mit den immer mehr gebrauchten Engeln, oder mit dem „großen Schreiber“ Gottes, oder dem מיטטרון (wol *μετάθρονος*) und dem מימרא hat der Messias nichts gemein, s. Weber S. 178. — Von Interesse ist es noch, gewisse Anfänge der Theorie, daß durch Adams Fall Sünde und Schuld über das Menschengeschlecht gekommen sind, zu constatiren (4. Esr. 3, 7; 3, 21 f. 4, 30; 7, 48. Apoc. Bar. 17, 3; 23, 4; 48, 42; 54, 15. 19, vgl. noch Weber S. 216. 217). Das gesetzlich geregelte Rechtsverhältnis des Menschen zu Gott ist hier auf die Spitze getrieben.

2. Es ist von höchster Bedeutung, den Bund zu beobachten, den das Judentum mit der griechischen Philosophie geschlossen hat. Er ist das Vorbild für manche Gestaltungen der älteren christlichen Theologie. Hier kommen vor Allem die Sapientia Salomonis und Philo in Betracht (vgl. auch 4. Makk.; die jüd. Sibyllinen und das Lehrgedicht des Phokylides): a) Gott wird (platonisch) als das abstrakte qualitätlose Sein gedacht. b) Demgemäß klafft zwischen Gott und der *ὕλη* eine tiefe Kluft. c) Dieselbe wird überbrückt durch die Mittelwesen, Engel, Dämonen, *δυνάμεις, λόγοι,* zusammengefaßt in der *ἰδέα ἰδεῶν* oder der *σοφία* oder dem *λόγος, ὁ λόγος πρωτόγονος, δεύτερος θεός, οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς οὔτε γέννητος ὡς ὑμεῖς,* der Hohepriester, der zwischen dem Gewordenen und seinem Erzeuger vermittelt und die Menschen als *ἱκέτης* vertritt, das Brot vom Himmel, Quell des Wassers des Wissens. Er ist das Organon, durch das die Welt geschaffen wurde. Aber weder wird der Logos persönlich gefaßt, noch mit dem Messiasgedanken in Beziehung gebracht. d) Der Dualismus dieser Denkweise zeigt sich in der Anthropologie: der Leib des Menschen ein Gefängnis, Ursache des Bösen: *παρ' ὅσον ἦλθε εἰς γένεσιν συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν* (vit.

1) Auch die Vorstellung von der Geburt des Messias aus der Jungfrau ist dem Judentum fremd, s. Seeberg, Glaube und Glaube S. 28 f. Anm. 2. Die zuweilen begegnende Aussage von der Präexistenz des Messias versteht sich nach Henoch 46, 3: *ehe die Sonne und die Zeichen . . . geschaffen, ward sein Name genannt vor dem Herrn der Geister;* ebenso bezeichnet die ältere rabbinische Litteratur den Namen des Messias als präexistent s. Weber a. a. O. S. 333. 339 f.; wie etwa auch die Thorah, als mit der göttlichen Weisheit gegeben für präexistent, als „Gottes Tochter“, erklärt wird, s. Weber S. 14 ff.

Mos. II, 157 Mangey). e) Die Erlösung ist demnach Befreiung von der Sinnlichkeit. Das geschieht durch die Erfüllung des Gesetzes, dessen äußere Formen auch in Geltung zu bleiben haben (de migr. Abr. I, 450 Mangey), schließlich aber durch die enthusiastische Ekstase. f) Dieses Alles aber wird durch haggadische allegorische Deutung aus dem A. T. erwiesen. Philo stellt dasselbe unter den strengsten Inspirationsbegriff: *ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται, θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ* (de monarch. II, 222 und bes. quis div. rer. her. I, 511 Mangey, vgl. hiezu Sanday, Inspiration (Bampton Lectures) ed. 2. 1894 p. 74 ff. [1]).

Wie im Essäertum änliche hellenische Vorstellungen besondere Lebensformen erzeugt haben, kann hier nicht näher dargestellt werden.

§ 6. Die urchristliche Verkündigung.

Vgl. Weiss, Bibl. Theol. 4. A. 1884. Hofmann, Bibl. Theol. ed. Volck 1886. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II. Pfleiderer, Das Urchristent. 1887. Weizsäcker, Das ap. Zeitalter 2. A. 1892. Nösgen, Gesch. d. ntl. Offenb. 1891.93.

Im Folgenden sollen die Grundgedanken der urchristlichen Verkündigung nicht historisch differenzirt, sondern in ihrer Einheit kurz dargestellt werden.

Jesus Christus hat die Menschen nicht eine Gottes- und Selbstbeurteilung gelehrt, sondern er hat in seiner Person ein neues Verhältnis Gottes zu uns dargestellt und hergestellt, sowie ein neues Verhältnis der Menschen zu Gott begründet. Dabei ergeben sich nun folgende Gedanken: 1) In Christus erschließt sich uns Gott und in ihm erkennen wir Gott (Joh. 1, 18; 12, 45; 6, 40; 17, 3. Matth. 11, 27. Gal. 1, 16. Hebr. 1, 1). 2) Der uns sich so offenbarende Gott ist schlechthin welterhaben als der heilige Gott (Joh. 17, 11. Apoc. 16, 5; 4, 8), das Leben mit ihm entnimmt daher auch uns dem Weltleben (1. Kor. 1, 2. Phil. 3, 20. 1. Petr. 1, 15). Dieser Gott ist durch Christus unser Vater (Joh. 14, 6. 9; 16, 27. Röm. 8, 15. Eph. 4, 6), der Urquell alles Guten (Jak. 1, 17), die Liebe (1. Joh. 4, 8. 16). 3) Der Mensch Jesus ist der verheißene Messias, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* [2]), *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (z. B. Mtth. 11, 4 ff. 26, 63 f.

1) Diese philonische Inspirationstheorie, welche auf die christliche Theologie vielfach Einfluß gehabt hat, weist zurück auf die platonische Vorstellung vom inspirirten Seher, s. Phädrus c. 22 p. 244a. Tim. c. 32 p. 71 e.

2) Es wird doch eine Messiasbezeichnung in diesem Titel zu erblicken sein (vgl. Henoch), wogegen bei genauerer Betrachtung auch Matth. 16, 13. Joh. 12, 34 nicht sprechen.

Gal. 4, 4), er ist die fleischgewordene Offenbarung Gottes (Joh. 1, 14). Aber er steht zu dem Vater in einem einzigartigen Verhältnis, und damit gewinnt der Titel „Gottesson“ eine neue Nüance (s. Luc. 1, 35. Joh. 10, 36. 38. Gal. 4, 4. Mtth. 16, 16 verglichen mit 13). Christus ist Gott (Joh. 1, 1. 18; 20, 29. Röm. 9, 5. Tit. 2, 13. 2. Thess. 1, 12. Jud. 4. 2. Petr. 1, 1. 1. Joh. 5, 21. Eph. 5, 5) und eins mit dem Vater (Joh. 10, 30), ihm eignet eine vormenschliche göttliche Existenz (Joh. 8, 58; 3, 13; 6, 38. 51; 8, 42; 16, 28. Phil. 2, 5 ff. Hebr. 1, 2 f. Joh. 1, 3). Dem entspricht der Glaube an ihn in seiner fortdauernden persönlichen Gegenwart (Matth. 28, 18 ff. 25, 31 ff. Joh. 1, 12; 14, 13. Kol. 3, 1. 4. Röm. 10, 11. 13. 1. Kor. 1, 3. 2. Kor. 5, 17. Phil. 1, 21. Gal. 2, 16. 20. Hebr. 7, 25. 1. Joh. 2, 1), sowie die ihm gezollte Anbetung (Act. 7, 59. 1. Kor. 1, 2. 2. Kor. 12, 8. Apoc. 22, 20). Und aus dieser seiner persönlichen Art versteht sich das Verhalten, das er schon bei Lebzeiten sich gegenüber gefordert hat (z. B. Mtth. 7, 22 f. 10, 32 f. Joh. 10, 38; 6, 40). Dieser von der Jungfrau geborene Mensch, der uns Gott offenbart (vgl. Röm. 8, 3. 8. 2. Kor. 13, 4. Kol. 1, 22. Phil. 2, 6. Hebr. 2, 11. 14. 17; 4, 15; 5, 7. 1. Petr. 1, 19), ist Gott, eins mit dem Vater, vor der Zeit wirksam und nach seiner Auferstehung in alle Ewigkeit tronend zur Rechten des Vaters. 4) Christus hat im Gehorsam das ihm von Gott aufgetragene Berufswerk ausgefürt (Joh. 6, 38; 12, 49. Hebr. 5, 8; 10, 5 ff. Phil. 2, 8. Röm. 5, 19). Er ist der Prophet und die Offenbarung Gottes (Joh. 1, 18; 8, 38), durch seine Predigt (Joh. 6, 69; 7, 16 f. Mtth. 5—7), durch sein Wundertun (Marc. 1, 39. Mtth. 8, 27; 11, 25), sowie durch seine persönliche Stellung zu Gott und den Seinen. Sein Beruf aber schließt weiter in sich, daß er sein Leben hingibt zu einem Lösepreis (*λύτρον*, כֹּפֶר) aus dem Tod, so daß es hingegeben ist, anstatt daß viele den Tod erdulden (Mtth. 20, 18. Joh. 10, 11). Damit wird die neue *διαθήκη* der Sündenvergebung für uns bewirkt (Mtth. 26, 28. Marc. 14, 24. 1. Kor. 11, 25). Das neue Leben, in dem wir dadurch stehen, beruht also auf der Sündenvergebung. Diese kommt so zu Stande, daß Gott die Absicht die Welt zu versönen, derart realisirt, daß er ihr durch Christi des Sündlosen unverschuldeten Tod die Sünden nicht zurechnet (2. Kor. 5, 15 ff.). Christi Tod ist das positive Sünmittel, mit dem Gott unsere Sünden bedeckt und somit den an Christus Gläubigen für gerecht erklärt (Röm. 3, 22 f.). Der Tod Christi ist ein Opfer (Eph. 5, 2. Hebr. 9, 12. 14 ff. 26; 10, 10 f. 12. 28), das Aufsichnehmen des Fluches für die Gesetzesüber-

treter (Gal. 3, 2), ein *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* (1. Tim. 2, 6), er sünt die Sünden (*ἱλάσκεσθαι* = כִּפֶּר, Hebr. 2, 17). Als der, welcher dieses für uns getan, waltet er im himmlischen Heiligtum, für uns eintretend (Hebr. 7, 25; 9, 23 ff.). Eine neue Ordnung ist damit gewonnen, wie ein neues Heiligtum (Hebr. 8, 13; 9, 15; 8, 1 ff. 9, 11 f.). S. noch Kol. 1, 14. Eph. 2, 13. 1. Petr. 1, 18; 2, 24. 1. Joh. 2, 2; 4, 10. — Von größter Bedeutung zum Verständnis dieser Gedanken ist die Betrachtung Röm. 5, 12 ff.: Wie Adams Sünde zur Wirkung hatte, daß Gott über alle ein *κατάκριμα* verhängte, so wurde durch Christi Gehorsam allen die Gerechtigkeit zu Teil. Die Stellung Gottes zur Menschheit wird somit verständlich an dem ersten wie an dem zweiten Adam. Nimmt man solche Stellen wie Eph. 1, 22 f.; 4, 15 f. Tit. 2, 14. 1. Petr. 1, 18 hinzu, so ergibt sich eine einheitliche Anschauung. Gott sieht uns in Christus, dessen Gehorsam im Tode sich bis zum Äußersten bewärt, gnädig an und vergibt uns in Anbetracht jener sünenden Leistung die Sünde, indem Christus nämlich der zweite Adam und der Anfänger einer neuen Menschheit ist. 5) Das Werk Christi fürt, nach seinem Hingang, der heilige Geist aus, als der *ἄλλος παράκλητος* (Joh. 14, 26; 16, 8. 13 ff.; 7, 39). Dieser Vorhersagung des Herrn entspricht die geschichtliche Wirklichkeit. Der Geist als eine das Innenleben bestimmende persönliche Macht (Gal. 3, 3; 5, 16 ff. Röm. 8, 9. 14. 16. 26. 1. Kor. 12, 3. Eph. 4, 30) belehrt, belebt, erneuert den Menschen, stellt durch seine Einwonung die Gemeinschaft mit Gott her (Röm. 6, 9 f. Gal. 3, 2. Eph. 3, 16. Tit. 3, 5. 1. Petr. 1, 2) und gewärt andererseits den Antrieb und die Kraft zu dem wunderbaren charismatischen Wirken (1. Kor. 12, 4. beides Act. 2, 4. 38). 6) Hiemit steht aber der Gedanke der dreifaltigen Gottesperson in Zusammenhang (Mtth. 28, 19. 2. Kor. 13, 13. 1. Kor. 12, 4—6; 6, 11. 1. Petr. 1, 2. Eph. 5, 18—20. Hebr. 10, 29), wobei die Einheit Gottes selbstverständliche Voraussetzung ist (1. Kor. 8, 6. Jak. 2, 19), s. noch den Gedanken 1 Kor. 15, 24 ff. 7) Christi Absicht ist, die Herrschaft Gottes zur Geltung zu bringen, indem er die Menschen in das Reich Gottes versammelt. Die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, die Bußfertigen (Mtth. 5, 3. Luc. 7, 47. 49), die den Kindersinn haben (Mc. 10, 14), die dem Reich und seiner Gerechtigkeit nachstreben (Mtth. 6, 33) in lauterer Liebe den Willen Gottes erfüllend (Mtth. 5, 17 ff. 22, 37 f.), das sind die Reichsgenossen. Dieses Reich ist durch Christus in die Welt getreten (Luc. 17, 21; 11, 20. Mtth. 11, 11 f. Röm. 14, 17 etc.), besteht aber dermalen in einem Mischzustand (Mtth. 13,

30. 40) und realisirt sich völlig erst in der Zukunft. 8) Konkret denkt der Herr sich dieses Gemeinwesen als seine ἐκκλησία (Mtth. 16, 18), das rechte Gottesvolk (1. Petr. 2, 9 f. Gal. 4, 26. Hebr. 12, 22). Christus ist ihr Haupt, das seine Fülle in sie ergießt (Eph. 1, 22 f.; 5, 22; 4, 11 ff.). 9) In der Gemeinde ist er in dem Wirken des heil. Geistes wirksam und gegenwärtig, indem der Geist in den Seinen wont, sie leitet und zu Gott fürt. Diese Wirksamkeit geschieht durch die Mitteilung mannigfacher Gaben, sodann aber durch das evangelische Heilszeugnis, das sich als ein Zeugnis und Wort Gottes erweist (1. Kor. 2, 1. 4. 5; 14, 24 f. 1. Thess. 1, 5; 2, 13. Röm. 1, 16. Act. 18, 8. Jak. 1, 18. 1. Petr. 1, 23). Sodann hat der Herr eine sonderliche Gnadenwirkung verheißen — und die Gemeinde eine solche erlebt — bei dem Gebrauch der Taufhandlung und bei der Wiederholung seiner Einsetzung bei dem letzten Passahmal: Dort die Hineinversetzung in die Gemeinschaft des sich offenbarenden Gottes (Mtth. 28, 19 f.), die Gemeinschaft mit Christus (Röm. 6, 3 f.) und dadurch Sündenvergebung (Act. 2, 38. Ephes. 5, 26) und einen schlechthin neuen Lebensstand (Kol. 2, 11 vgl. Gal. 3, 27. Tit. 3, 5. Joh. 3, 7. 1. Petr. 3, 21), hier seine persönliche leibliche Gegenwart — so wie bei dem letzten Passah mit den Jüngern [1]) — behufs Aneignung der neuen διαθήκη in der Sündenvergebung (1. Kor. 11, 23 ff.; 10, 15 f. Matth. 26, 26 ff. Mc. 14, 22 ff. Luc. 22, 19 f.). 10) Die Menschheit, wie sie von Natur ist, ist σάρξ (bes. Paulus) und damit sündig (Röm. 3, 23. 1. Joh. 5, 19. Joh. 3, 6 cf. Mtth. 18, 11 ff. Luc. 15, 4 ff.; 18, 13), die Sünde Adams bedingte unsere Sünde und damit den Tod (Röm. 5, 14. 12. 19), daher τέκνα φύσει ὀργῆς (Eph. 2, 3. Röm. 1, 18. Joh. 3, 36) und dem Tod verfallen (Röm. 5, 12 ff.). Obgleich dem natürlichen Menschen das Gewissen (Röm. 2, 14 f.) und eine gewisse Gotteserkenntnis (Röm. 1, 18 ff. Act. 14, 15 ff. 17, 23. 27 f.) blieben, so ist er zum Guten von sich aus nicht fähig (Röm. 7, 7 ff.; 6, 20. 1. Kor. 1, 17—2, 16. Joh. 5, 21 ff.; 15, 5; 8, 36; 3, 3 ff. Eph. 2, 5). Diesen Zustand bringt das Gesetz dem Menschen zum Bewußtsein und macht den Sündhaften schuldhaft (1. Kor. 15, 56. Röm. 5, 20; 7, 7 ff. Gal. 3, 19). Sünde, Tod, Übel gehen zurück auf den Teufel (1. Petr. 5, 8. Jak. 4, 7. 1. Joh. 3, 8. Hebr. 2, 14. Act. 10, 38. 1. Kor. 5, 5). 11) Indem Gott den natürlichen Menschen in Christus ansieht, und der Mensch glaubt,

1) Dieser Gedanke ergibt sich aus der Erwägung der Situation im Zusammenhang mit Mtth. 26, 29. Mc. 14, 25.

erklärt ihn Gott durch Sündenvergebung für gerecht (Act. 13, 38 f. Gal. 2, 15 ff. Röm. 1, 17; 3, 21 ff.; 4, 5. 6. 8. Eph. 2, 8 f. 2. Kor. 5, 19. 21, Kol. 1, 22). Der Glaube kommt hier unter Ausschluß jedes Werkes in Betracht (Röm. 4, 9 ff. 16. Eph. 2, 18 ff.). Anderes meint auch Jak. 2, 14 ff. nicht [1]). Der Glaube ist seinem Wesen nach im N. T. fiducia, aber indem er damit die Überzeugung von der Wirklichkeit und Wirksamkeit der geschichtlichen Tatsachen des Heils ist (Röm. 4, 25. 1. Kor. 15, 1—11. Act. 24, 14) [2]). 12) Die persönliche Gnadenwirkung des Geistes (s. oben), die den Glauben sammt der μετάνοια (Luc. 24, 47) hervorbringt, gebiert den Menschen wieder zu einem neuen (Joh. 3, 3. 1. Petr. 1, 3. 23. Jak. 1, 18. 2. Kor. 5, 17. Eph. 4, 24. Phil. 2, 13). So wird der Glaube zum Princip eines neuen Lebens im Menschen (Gal. 2, 19 f. 5, 6), da der Mensch als Gottes Kind aus freiem Willen Gottes Willen in der Liebe erfüllt. Er ist damit principiell frei von der Sünde (1. Joh. 3, 9. 6) und von dem Gesetz (Gal. 3, 25 ff.). Indem er aber sündig bleibt (1. Joh. 1, 8 ff.), ist sein Leben ein stetes Kreuzigen des Fleisches und ein sittlicher Kampf um gute Werke (Röm. 7, 14 ff. Gal. 5, 17. Luc. 14, 32. 1. Joh. 2, 15 ff. Eph. 6, 10 ff. 1. Petr. 5, 8 ff.). Hierin besteht die irdische Vollkommenheit des Christen (Phil. 3, 12. 15). Die Weltflucht oder das Verlassen der irdischen Lebensbeziehungen als allgemeine christliche Forderung, ist dem N.T. fremd (1. Kor. 7, 12 — 24). 13) Die Unsterblichkeit steht dem Glauben fest (Joh. 5, 24; 6, 47. 1. Joh. 5, 11 f. Röm. 8, 23. 15 ff. Gal. 4, 7. 2. Kor. 1, 22; 5, 5). Vermöge der den Tod überdauernden Gemeinschaft mit Christus fällt eine gewisse Seligkeit auch in den Hadeszustand (Luc. 23, 43. Hebr. 12, 23. 2. Kor. 5, 1 f. 6. 8. Phil. 1, 21. Röm. 14, 7 f.). Das Lebendigwerden aus dem Tod wird als Auferstehung in einer pneumatischen Leiblichkeit gedacht (1. Kor. 15, 20. 35 ff. Luc. 20, 36. Mtth. 22, 30. 1. Kor. 6, 13). 14) Indem das Bewußtsein von der unmittelbaren Nähe des Endes sehr lebendig ist (z. B. Röm. 13, 12; 1. Petr. 4, 7; Jak. 5, 8), ist auch das eschatologische Bild lebhaft gehalten. Folgende Züge seien erwänt: das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν geht ein, dann wird πᾶς Ἰσραήλ gerettet (Röm. 11, 25 f. Mtth. 21, 41; 22, 7 ff.; 23, 9. Luc.

1) Das zeigt die deutliche Anerkennung der Rechtfertigung Abrahams durch Glauben (23), δικαιοῦσθαι wird hier im Sinn von Gerechtwerden gebraucht, vgl. Sir. 1, 19; 34, 5 auch Matth. 11, 19, zur Sache s. Gal. 5, 6

2) Vgl. Seeberg, Glaube und Glaube, 1894.

21, 24). Schwere Zeiten kommen über die Welt (Ap. 6, 1 ff.): das Tier (Ap. 11), das „andere Tier“ (Ap. 13, 11. 16 ff.) oder der Antichrist (2. Thess. 2, 3 ff.). Das tausendjährige Reich und die erste Auferstehung (Ap. 20, 1 ff. vgl. 1. Kor. 15, 23 f.) folgen. Satan wird wieder frei, aber alsbald gerichtet, jetzt tritt ein die allgemeine Auferstehung sammt der Verwandlung der noch Lebenden (Ap. 20, 10. 12. 1. Kor. 15, 51 f.). Christus vollzieht das Gericht nach den Werken (Mtth. 7, 21 ff.; 25, 31 ff. Act. 17, 31. Röm. 2, 16. 2. Kor. 5, 10), der neue Himmel, die neue Erde, Gott unter seinem Volk und sein Lebenswasser (Ap. 21, 1 f. 6. 7; 22, 1. 17. 2. Petr. 3, 10 ff.), andererseits die ewige Verdammnis, der Feuersee (Ap. 20, 15. Mtth. 25, 41. 31 ff.; 22, 13). Jetzt tritt die ewige *βασιλεία* Gottes in ihr Recht und auch Christus unterwirft sich dem Vater, der ihm Alles unterwarf mit der Absicht, dadurch Alles in Allem zu sein (1. Kor. 15, 25. 28). Das Ziel der Wege Gottes ist erreicht (Ap. 21, 3. 5).

So farblos diese Übersicht war, die in Allem auf eigene Kenntnis des N. T. rechnet, so war sie doch notwendig zum Verständnis der dogmengeschichtlichen Bildungen der Folgezeit. Nicht „Dogmen“ hat das N. T. aufgestellt, sondern einen religiösen Tatbestand, der durch Heilstaten Gottes gewirkt wird, zum Ausdruck gebracht.

Erstes Buch.

Die Herausbildung des Dogmas in der alten Kirche.

Erster Abschnitt.

Das Verständnis des Christentums im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter.

Erstes Kapitel.

Die Auffassung des Christentums im nachapostolischen Zeitalter.

§ 7. Die apostolischen Väter.

Die Quellen: 1. Von Clemens Romanus besitzen wir ein Manschreiben der römischen Gemeinde an die Kirche von Korinth. Geschrieben ist dasselbe wol Anfang 97. Wrede, Untersuchungen zum 1. Klemensbrief, 1891.

2. Ebenfalls in Rom entstand die Bußmanung des Hermas: Der Pastor, gegenwärtig in 5 Visiones, 12 Mandata, 10 Similitudines eingeteilt. Mit großer Warscheinlichkeit 97—100 verfaßt, wärend andere nach dem Zeugnis des sog. Canon Muratori bis 140—145 herabgehen. Vgl. Zahn, Der Hirte des H. 1868, Hückstädt, Der Lehrbegriff des Hirten 1889.

3. Die folgenden Schriften füren uns nach Kleinasien, zunächst die sieben echten Briefe des Ignatius von Antiochien (ad Ephesios, Magnesios, Trallianos, Romanos, Philadelphenos, Smyrnaeos, Polycarpum) ca. 110 geschrieben. Vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien 1874; v. der Goltz, I. v. A. als Christ u. Theologe in Texte u. Unters. XII, 3 (1894).

4. Zu derselben Zeit entstand der Brief des Polykarp von Smyrna.

5. Papias, Bischof von Hierapolis schrieb ca. 125: 5 Bücher λογίων κυριακῶν ἐξήγησις. Von denselben sind uns leider nur etliche Fragmente erhalten bei Irenäus, Eusebius etc.; s. in der kl. Leipziger Ausg. der Ap. V. S. 69 ff., vgl. noch C. de Boor in Texte u. Untersuchungen V, 2, S. 170 dazu 176 ff.

6. Nach Alexandrien fürt uns ein dem Barnabas zugeschriebener Brief. Für die Zeitbestimmung trägt c. 16, 1 nichts aus. Nach 4, 3 f. dürfte der Brief aber unter Nerva (96—98) verfaßt sein. Gewönlich wird er in die Zeit Hadrians verlegt. An der Einheit ist festzuhalten.

7. Wol auch in Alexandrien ist die Entstehung des neuerdings wieder

aufgefundenen agendarischen Handbüchleins Διδαχὴ τῶν ιβ' ἀποστόλων anzunehmen. Durch den Abschnitt „die beiden Wege" tritt das Büchlein in litterarischen Zusammenhang mit dem Barnabasbrief, und zwar kann gezeigt werden, daß keiner von den beiden den anderen benützte, sondern beiden eine gemeinsame Quelle vorlag. Die Didache ist am warscheinlichsten entstanden in Alexandrien im ersten Decennium des 2. Jarhunderts. Genannt seien hier die Ausgaben von Harnack in den Texten und Unters. Bd. II, sowie die kl. Ausgabe „die Apostellehre und die jüd. beiden Wege" (Leipzig 1886), daselbst S. 38 ff. die wichtigste Litteratur.

8. Der sog. zweite Brief des Clemens ist in Warheit die älteste uns erhaltene kirchliche Homilie. Dieselbe wird in Korinth (7, 1) gehalten sein, schwerlich nach 140. Vgl. Zahn in Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1876 H. 4, Harnack, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1877 S. 329 ff.

Die beste Ausgabe dieser Schriften, abgesehen von der Didache, ist: Patrum apostolicorum opera rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn, 3 Bde. (Lips. 1876.77), kleinere Ausgabe Lips. 1877, außerdem Funk (Tübingen 1878—81). Lightfoot, The apostolic fathers (Clemens 1890; Ignatius 1885).

Zur Lehre s. Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche 1857, S. 274 ff. Lübkert, Die Theol. d. ap. Väter 1854. v. Engelhardt, Das Christenthum Justins 1878, S. 375 ff. Lechler, Das apostol. und nachap. Zeitalter, 3. Aufl. 1885, S. 586 ff. Pfleiderer, Das Urchristentum 1887, S. 640 ff. 823 ff. 845 ff. Harnack, Dogmengesch. I³, S. 140 ff.; Thomasius, Dogmengesch. I², S. 31 ff. mit Zusätzen von Bonwetsch, vgl. S. 141 ff.; Behm, Das christl. Gesetztum der ap. V. in Ztschr. f. k. Wiss. 1886 S. 295 ff. 408 ff. 453 ff.

Die Klarheit der Darstellung wie die Wichtigkeit des Gegenstandes lassen es als geraten erscheinen, die oben angefürten Schriften einzeln auf ihren Lehrgehalt hin zu prüfen und erst dieser Prüfung eine zusammenfassende Darlegung folgen zu lassen.

1. Clemens Romanus.

a) An der Spitze stehe der Gedanke von dem einen Gott, dem Herrn (δεσπότης cf. 49, 6 u. 47 fin. mit 48 init.) der Welt, dem Schöpfer und in diesem Sinn dem Vater (z. B. 35, 3; 19, 2). Anders wird dieser Begriff gefasst 29, 1; 23, 1; 56, 16. Der barmherzige und gnädige Vater schützt und erzieht die Menschen Erbarmen zu erlangen durch seine heilige Zucht. Ihn, der uns erwält, gilt es lieben und mit heiliger Seele ihm nahen. Gott ist θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (58, 2; 46, 6).

b) Christus ist von Gott gesandt uns zu erlösen (42, 1; 59, 2). Indem Gott Christum erwälte, hat er uns durch ihn zum Volk seines Eigentums erwält (64; 59, 3). Auf sein Wesen gesehen ist er, der Son Gottes, über die Engel erhaben (36, nach Hebr. 1, 3 ff.), das σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ ist ὁ κύριος Ἰησοῦς

Χριστός, der doch als der Demütige in die Welt kam (16, 2), er redete durch den heil. Geist schon im A. T. (22, 1). Dem entsprechend wird seine Herkunft von Abraham durch ein *τὸ κατὰ σάρκα* einer anderen Herkunft entgegengesetzt (32, 2). Christi Leiden werden als Gottes Leiden bezeichnet (2, 1).

c) Christus ist der alleinige Mittler unseres Heils. Durch ihn sind wir Gottes Eigentum geworden (s. b), er ist uns Helfer in der Schwäche und Hoherpriester bei Darbringung der Gaben (Gebete cf. 61, 3); durch seine Vermittlung sind wir befähigt Gott zu schauen und unsterbliche Erkenntnis zu kosten (36, 1. 2); durch sie wird dem Christen Glaube, Furcht, Friede, Geduld, Enthaltsamkeit und *σωφροσύνη* zu teil (64). Aus Liebe hat Christus sein Blut für uns dahingegeben sowie sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seelen (49, 6; 21, 6). *Διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν* (12, 7). Dieses Blut, das um unseres Heils willen vergossen wurde, ist dem Vater Christi so wert, daß es *παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν* (7, 4). Die Demut und Geduld, welche Christus in seinem Lebenswerk bewärt hat, ist ein Beispiel für uns, die wir durch ihn *ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος* gekommen sind (16, 17).

Also: in Christo sind wir Gottes Eigentum geworden, durch ihn wurden uns Erkenntnis Gottes, Glaube und alle Tugenden. Sein Blut hat uns erlöst, indem es uns die Gnade der Buße brachte, sein Leben ist uns ein Vorbild der Demut. — Man kann wol sagen, daß Cl. die Heilsbedeutung des Todes Christi nicht in ihrem biblischen Umfang erfaßt hat, aber die Behauptung, daß er durch denselben lediglich eine nach rückwärts giltige Sündentilgung beschafft glaubt (Behm a. a. O. S. 304), geht zu weit (s. 7. 4).

d) Was ist es um den persönlichen Christenstand? *Πάντες* (in der alttest. Gesch.) *οὖν ἐδοξάσθησαν καὶ ἐμεγαλύνθησαν οὐ δι' αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν ἢ τῆς δικαιοπραγίας ἧς κατειργάσαντο, ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Καὶ ἡμεῖς οὖν, διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν* (32, 3. 4). Das sind die Pfade des Segens (31, 1); der Glaube an Christus bringt uns alles Gute (22, 1). Clemens schreibt aber obige Worte im Bewußtsein ihrer Tragweite, denn an sie schließt sich un-

mittelbar eine Betrachtung darüber, daß hiedurch gute Werke nicht ausgeschlossen sein sollen, sondern vielmehr Eifer in denselben erfordert sei (33. 1. 7. 8). Dieses ist ebenso paulinisch als die Bestimmung des Glaubens als *πεποίθησις* (35, 2; 26, 1 vgl. 2, 3). Die demütige Gesinnung (16—19) und das gläubige Vertrauen zu Gott, der Gehorsam gegen Gott, sowie die ungeteilte Hingabe an ihn (10, 1; 11) erlangen das Heil. Diese Gedankenreihe des Clemens wird aber durch eine andere eingeschränkt: *Μακάριοί ἐσμεν, ἀγαπητοί, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης, εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας* (50, 5). Wenig Nachdruck wird darauf zu legen sein, daß bei Abraham und Rahab neben der *πίστις* die *φιλοξενία* genannt wird (10, 7; 12, 1 vgl. auch 10, 1; 31, 2), mehr auf die starke Betonung der *νόμοι* und *προστάγματα* Gottes und Christi (1, 3; 2, 8; 3, 4; 13, 3; 37, 1; 49, 1; 40, 1). Wenn Clemens auf Ursprung und Wesen des menschlichen Heils reflektirt, so ist die paulinische Denkweise für ihn maßgebend; angesichts der Wirklichkeit des Lebens und des letzten Gerichtes legt er starkes Gewicht auf die sittliche Betätigung des Menschen gemäß dem Gesetze Gottes (vgl. aber auch 26, 1).

e) Die Christenheit ist bei Clemens das Volk Gottes, das dieser sich zu seinem Eigentum erwält (z. B. 59, 4; 30, 1; 6, 1; 64), berufene Heilige (inscr.; 65, 2), die Herde Christi (16, 1). In dieser Gemeinschaft herrscht Zucht und Ordnung (2, 6; 4—6; 47, 6; 21, 6; 40), Unterordnung unter die Leiter und unter einander (1, 3; 21, 6; 38, 1), Frömmigkeit und werktätiges gastfreies Wesen (1, 2 ff.; 2), feste Gemeinschaft unter einander (46, 4 ff.; 30, 3; 15, 1). Das Christenideal s. c. 1 u. 2.

f) Endlich mag noch erwänt werden, daß der Verfasser mit Bewußtsein und Verständnis die Auferstehung des Leibes verficht (24. 25).

Diese Schrift zeigt uns, daß die Gedanken der apostolischen Verkündigung in der Gemeinde forterhalten sind, daß es aber an selbständiger Durchdringung und tieferem Eindringen in dieselben zu mangeln beginnt. Man hat nicht den Eindruck, als wenn die biblische Anschauung von Christi Werk und die Bedeutung des Glaubens wirklich verstanden und innerlich angeeignet sind. Indessen wird man bei diesem Urteil den besonderen Zweck der Ausfürungen des Clemens mit in Anschlag zu bringen haben.

2. Hermas.

Zum Verständnis der Eigentümlichkeiten des „Hirten“ muß man

im Auge behalten, daß man es mit einer scharfen Bußmanung zu tun hat.

a) Das Heil knüpft Hermas unbedingt an die Person Christi (Sim. 9, 12, 4—6). Die Anschauungen über dieselbe bieten eigentlich nichts Besonderes dar. Verkehrt ist es, Hermas zum Repräsentanten einer adoptianischen Christologie zu machen: Christus, ein von Gott erwälter Mensch, in welchem der Geist Gottes gewont hat, und der, nachdem er sich bewärt, in eine Herrscherstellung eingesetzt worden (Harnack, DG. I^3, S. 182 f.). Christus, der Son Gottes, ist sowol der alte Fels, aus welchem der Turm der Kirche gehauen ist, als die neue Tür, durch welche man in ihn gelangt. *Ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ* (Sim. 9, 12, 2. 3). Er hätte sehr wol durch Engel sein Volk behüten können (Sim. 5, 6, 2 cf. c. 2, 2), er tat mehr, indem er mit eigener Mühe es reinigte (Sim. 5, 6, 3). Die Engel stehen in seinem Dienst (Sim. 5, 5, 13 cf. c. 2, 2) und er trägt die ganze Welt (Sim. 9, 14, 5). Daß Christus also für H. ein über die Engel erhabenes präexistentes Wesen ist, kann nicht bezweifelt werden. Nun wird aber behauptet, nach Hermas sei Christus nicht eine besondere göttliche Person, sondern der heil. Geist habe seiner *σάρξ* eingewont (Baur, v. Engelhardt S. 425 f., Harnack S. 185, Hückstädt S. 26 ff.). Aber Sim. 5 unterscheidet genau den Herrn des Ackers d. h. den Vater, den Knecht d. i. den Son und den Son d. i. den heil. Geist. Der Herr übergibt dem Knecht die Bearbeitung des Ackers und nachdem dieselbe ausgefürt, freut er sich ihrer mit seinem Son d. i. dem heil. Geist (Sim. 5, 2, 6; 5, 2). Wenn gleich darauf (ib. c. 6, 5) gesagt ist, daß Gott den heil. Geist in der *σάρξ* Christi habe wonen lassen und dieselbe dem Geist, one ihn zu beflecken, gedient habe, so ist die Meinung nicht, daß der heil. Geist die Gottheit Christi ausmachte, sondern der präexistente Christus ist heil. Geist, *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτῖσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν* und daß dieses Fleisch, weil es den Geist nicht befleckte, von Gott mit dem Geist zu sich genommen ist (§ 6 ff.). — Die andere Stelle, auf welche man sich beruft, Sim. 9, 1, 1: *ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν* besagt doch nur, daß jenes heilige Geistwesen, das mit Hermas geredet, der Son Gottes gewesen. Der präexistente Christus war nicht „der heil. Geist“, wol aber ein präexistentes heil. Geistwesen. So hat man sich nicht selten im 2. Jarh. ausgedrückt. *Πνεῦμα θεοῦ* wird Christus auch

Iren. adv. haer. V, 1, 2 vgl. Arist. Apol. 2, 6. Theophil. ad Autol. II, 10. Tertull Apol. 21. adv. Prax. 8. 26. de orat. 1, genannt. Die Ansicht des Hermas ist somit nicht schlechthin von der neutestamentlichen verschieden. Es wäre auch unbegreiflich, wie er, angesichts der Tauf-formel, in jene Confusion hätte geraten können. S. auch Dorner, Christol. I², S. 200 ff. 194.

b) Christus, der Son Gottes, hat die Menschen in die Hut der Engel gestellt (wol von den alttest. Gläubigen gemeint), er ist dann Mensch geworden um die Menschen zu reinigen: *καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντληκώς . . . αὐτὸς οὖν καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον, ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* (Sim. 5, 6, 2. 3). Über das Werk Christi finden sich keine weiteren Gedanken. Vgl. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas (Marburg 1886).

c) Wir kommen zu der Anschauung vom persönlichen Christenstand. In den Herzen der Menschen, die an sich schwach und voller Sünden sind (z. B. Mand. 4, 3, 4. Sim. 9, 23, 4), die sich von Gott abwenden, ihn nicht kennen und ihm nicht gehorchen (Vis. 3, 7, 2; Sim. 4, 4, 4 etc.), läßt Gott seinen Geist Wonung machen oder die Kräfte des Sones Gottes werden ihnen mitgeteilt. Nur die, welche diese erlangt haben, vermögen in das Reich Gottes einzugehen (Mand. 3, 1; 12, 4, 3; 6, 2, 1 ff. Sim. 9, 32, 4; 13, 2 cf. 25, 4). Dieser gute Geist vermag nun nicht im Menschen zu leben zusammen mit den bösen Geistern (Mand. 5, 1, 3; 2, 5 ff. Sim. 10, 3, 2). Über die Art der Mitteilung dieser Gabe belehrt Sim. 8. Zweige von einem Weidenbaum werden den Christen gegeben. Die einen bringen sie grünend und blühend, die anderen verdorrend und verdorrt (beides in mannigfacher Abstufung) wieder. Die Weide ist der *νόμος θεοῦ. Ὁ δὲ νόμος οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς* (c. 3, 2). Die Predigt von Christo als einer neuen sittlichen Lebensordnung ist es also, welche jenes in den Christen bewirkt. — Weiter hören wir, daß uns durch das Wasser der Taufe das Leben gegeben wird, und so notwendig ist dieselbe, daß sie irgendwie auch an den Gläubigen des A. T. vollzogen werden muß (Vis. 3, 3, 5. Sim. 9, 16, 2. 3. 5). Hiedurch werden dem Menschen aber alle Sünden, die er begangen hat, vergeben (vgl. unten sub d).

Die subjektive Grundbedingung des sittlichen Lebens im Menschen ist der Glaube (Sim. 6, 1, 2). Er stammt von oben und

rüstet den Menschen mit Kraft aus, während sein Widerspiel die διψυχία von der Erde ist und keine Kraft hat (Mand. 9, 11). Indem diese, welche zum Zweifel fürt, sowie die Sorge und die λύπη weichen müssen, wendet sich der Mensch im Glauben von ganzem Herzen Gott zu, betend und der Erhörung seines Gebetes gewiß (Mand. 9, 1. 2. 5 cf. Vis. 4, 2, 4—6. Mand. 10). Wer Gott fürchtet wird frei von der Furcht vor dem Teufel (Mand. 7, 4). Wenn es auch scheinen kann, daß der Glaube eine unter den christlichen Tugenden ist (Mand. 8, 9; 12, 3, 1. Sim. 9, 15, 2), so zeigt das Obige, daß dem nicht so ist. Durch den Glauben werden die Erwälten gerettet, Töchter des Glaubens sind die übrigen Tugenden (Vis. 3, 8, 3. 4 cf. Mand. 5, 2, 3). Den wesentlichen Inhalt des Glaubens bietet die von Irenäus, Origenes, Athanasius als scriptura benützte Stelle Mand. 1, 1: *Πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστιν ὁ ϑεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι* (cf. 2. Macc. 7, 28) *τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν.* Gott hat aber die Welt um des Menschen und der Kirche willen erschaffen (Mand. 12, 4. Vis. 2, 4, 2. Vis. 1, 4). Daß der Glaube an Christus Hermas nicht fremd ist, ist selbstverständlich, s. Sim. 8, 3, 2 extr.

Der Glaube ist also nicht blos Erkenntnis und Bekenntnis des Schöpfergottes, sondern auch die ungeteilte Richtung des Herzens auf Gott, welche den Menschen stark macht und die Wurzel aller ethischen Betätigung ist, er ist „ebensosehr Grundpflicht als Grundkraft" (Zahn S. 175 vgl. Hückstädt S. 59 f.).

Nun aber wird der Zusammenhang des Glaubens und der guten Werke von dem Hirten nicht immer in Acht behalten. *Βλέπετε οὖν ὑμεῖς οἱ δουλεύοντες τῷ κυρίῳ καὶ ἔχοντες αὐτὸν εἰς τὴν καρδίαν· ἐργάζεσϑε τὰ ἔργα τοῦ ϑεοῦ μνημονεύοντες τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐπαγγελιῶν ὧν ἐπηγγείλατο, καὶ πιστεύσατε αὐτῷ ὅτι ποιήσει αὐτάς, ἐὰν αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ φυλαχϑῶσιν* (Sim, 1, 7). Die sittliche Betätigung ist die Erfüllung der einzelnen göttlichen Vorschriften. An diese Befolgung der Gebote knüpft sich die Verheißung des Lebens (Sim. 8, 11, 3; Sim. 6, 1, 1; Sim. 7, 6; Sim. 10, 1, 2; 2, 4; 4, 1. Mand. 4, 2, 4; Mand. 7, 5). So wenig dieses mit dem späteren Moralismus verwechselt werden darf, so deutlich bant sich derselbe doch bereits hier an. Vgl. auch die Bezeichnung der Predigt von Christus als *νόμος* (Sim. 8, 3, 2. 3).

Die Frage nach der Möglichkeit der Erfüllung der göttlichen

Gebote ist nicht durch den Satz: „Die Kraft dazu ist dem Menschen anerschaffen“ (Schmid-Hauck, DG S. 11) zu beantworten. Vielmehr hat jene Fähigkeit *ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸν κύριον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ* (Mand. 12, 4, 3 cf. Sim. 10, 3, 1).

Eine gewisse Verengung des sittlichen Gesichtskreises im „Hirten“ zeigt auch der Satz Sim. 5, 3, 3 an: *Ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι* (cf. Mand. 4, 4, 2).

d) Wichtig für das Verständnis des Christentums des „Hirten“ ist endlich noch der seine Ausfürungen beherrschende Begriff von der Buße. Der Grundgedanke ist: *ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων* (Mand. 4, 3, 1 cf. Mand. 4, 1, 8). Es ist eine besondere Gnade Gottes, daß jetzt durch die Predigt des Hermas, ausnahmsweise der Gemeinde eine zweite Buße gewärt wird (Vis. 2, 2. 4. 5. Mand. 4, 4, 4. Sim. 8, 11, 1 etc.). Wer von nun an die Gebote hält, wird Vergebung seiner Sünden finden (Mand. 4, 4, 4), gerettet werden. So wenig übrigens für Hermas die Sünde blos in dem äußeren Werk besteht, sondern die *ἐπιθυμία* mit in sich befaßt (Vis. 1, 1, 8; 3, 8, 4. Mand. 12, 1, 1; 2, 2. Mand. 4, 2. Sim. 5, 1, 5), so sehr gilt dasselbe von der Buße: *συνίει γὰρ ὁ ἁμαρτήσας ὅτι πεποίηκεν τὸ πονηρὸν ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου, καὶ ἀναβαίνει ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἡ πρᾶξις ἣν ἔπραξεν, καὶ μετανοεῖ καὶ οὐκέτι ἐργάζεται τὸ πονηρόν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθὸν πολυτελῶς ἐργάζεται, καὶ ταπεινοῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν καὶ βασανίζει, ὅτι ἥμαρτεν* (Mand. 4, 2, 2 cf. Sim. 7, 4). Es ist nun aber nicht die Meinung des Hermas, als wenn der, dem die Sünden vergeben wurden, hinfort sündlos leben könnte. Er selbst bleibt auch nach seiner Bekehrung mannigfachem sittlichen Tadel ausgesetzt, und auch die Gerechten nehmen bei jedem Vergehen ihre Zuflucht zum Herrn (Sim. 9, 31, 2 vgl. Zahn S. 355). Dem der nach dem Bußruf *ὑπὸ χεῖρα* sündigt, wagt Hermas nicht das Leben abzusprechen (Mand. 4, 3, 6). An solche Sünden denkt Hermas, die ein Aufgeben der sittlichen Kraft des Evangeliums, ein völliges Verderbtsein bewirken (Sim. 9, 14, 1 ff. cf. Mand. 4, 1, 8. Sim. 9, 26, 6). Dem entsprechend ist die *μετάνοια* gleich der Bekehrung, nämlich: *ἐὰν ἐπιστραφῆτε πρὸς τὸν κύριον ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν καὶ ἐργάσησθε τὴν δικαιοσύνην τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ὑμῶν καὶ δουλεύσητε αὐτῷ ὀρθῶς κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ,*

ποιήσει ἴασιν τοῖς προτέροις ὑμῶν ἁμαρτήμασι (Mand. 12, 6, 2 cf. Sim. 8, 11, 3). Die Betonung der Einmaligkeit der Buße bei Hermas ist nicht wesentlich verschieden von dem, was Hebr. 6, 4 ff. zu lesen steht. Nicht eigentlich im Bußbegriff, sondern in der Unterschätzung der geringeren Sünden liegt der Fehler. Vor Allem aber bezeichnet es einen Rückschritt wider die biblische Anschauung, daß die Gnade nicht als die fortlaufend das Menschenleben durchziehende Sündenvergebung verstanden wird, daher der Moralismus des „Hirten".

e) Im Zusammenhang der Bußpredigt hat H. ein hervorragendes Interesse dem Begriff der Kirche zugewandt. Die Kirche ruht auf Christus, dem uralten Felsen mit dem neuen Tor (Sim. 9, 2, 2 cf. c. 12, 2. 3) d. h. dem präexistenten Gottesson, der erst in der Letztzeit offenbar geworden. Sie ist erbaut auf den Wassern der Taufe (Vis. 3, 3, 5. Sim. 9, 16, 2), sie breitet sich aus durch die Predigt von Christo (Sim. 8, 3, 2). Die Kirche ist die Stadt Gottes mit ihren eigenen Gesetzen (Sim. 1, 1. 3. 9). Aber nicht alle, welche Zweige vom großen Weidenbaum oder das Wort von Christo erhalten (vgl. sub c), bewaren dasselbe und nicht alle, welche in den Turm der Kirche eingefügt wurden, bewären sich bei der Prüfung durch Christus (Sim. 9, 6). So treten Wesen und Erscheinung der Kirche in Gegensatz zu einander. Die Aufgabe der Predigt des H. ist nun die Kirchenreinigung (Sim. 9, 18, 3). Im Bau der Kirche tritt eine Pause ein, damit die Sünder gereinigt werden und wieder dem Bau der Kirche eingefügt werden können (z. B. Sim. 9, 7, 2; 10, 4, 4). Und zwar gilt es sich schnell zur Buße wenden, da bald der Bau der Kirche und damit die Weltzeit abgeschlossen sein soll (z. B. Vis. 3, 8, 9. Sim. 9, 9, 4; c. 26, 6. Sim. 10, 4, 4 etc.). Durch die Buße soll also der Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen der Kirche aufgehoben werden. So wäre das Kirchenideal erreicht: *μετὰ τὸ τούτους* (d. h. die Gottlosen) *ἀποβληθῆναι ἔσται ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἓν σῶμα, μία φρόνησις, εἷς νοῦς, μία πίστις, μία ἀγάπη· καὶ τότε ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀγαλλιάσεται καὶ εὐφρανθήσεται ἐν αὐτοῖς ἀπειληφὼς τὸν λαὸν αὐτοῦ καθαρόν* (Sim. 9, 18, 4). — Indessen ist es H. nicht verborgen geblieben, daß dieser Zustand auf Erden nie erreicht werden wird. Wie im Winter die verdorrten und die saftigen Bäume das gleiche Aussehen haben, so gilt in der Kirche auch: *οὔτε οἱ δίκαιοι φαίνονται οὔτε οἱ ἁμαρτωλοὶ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλ' ὅμοιοί εἰσιν* (Sim. 3, 2. 3). Erst der *αἰὼν ἐρχόμενος* macht den Unterschied offenbar (Sim. 4, 2).

Dieses dürften die wichtigsten Lehrgedanken des Hermas, aus der prophetischen Rede in die Sprache des Begriffes übersetzt, sein. Man mag die uns fremdartigen prophetisch-visionären, die moralistisch gesetzlichen Elemente, sowie die verhängnisvolle Einengung der Sündenvergebung noch so stark betonen, daß auch wirklich christliche Gedanken im Mittelpunkt seines Glaubens und Denkens stehen, wird dadurch nicht aufgehoben.

3. Ignatius.

Der antiochenische Märtyrerbischof bietet uns in seinen sieben echten Briefen ein Christentum von erfreulicher religiöser Lebendigkeit und Kraft.

a) Christus ist Gott, *ὁ θεὸς ἡμῶν* und *θεός μου* (Eph. inscr.; 18, 2. Rom. inscr.; 3, 3; 6, 3. Polyc. 8, 3). Er ist *ὁ θεός* (Smyrn. 1, 1), *ὁ μόνος υἱὸς τοῦ πατρός* (Rom. inscr.) und *ὁ κύριος* (Polyc. 1, 2). I. braucht die Formel *ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι* (Magn. 13, 1; in § 2 ist *τὸ πν.* zweifelhaft, vgl. Lightfoot). Vor der Zeit war er bei dem Vater (Magn. 6, 1). — Am Ende der Tage ist er Mensch geworden und zwar als Offenbarung des einen Gottes, des Vaters: *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, ἀπὸ σιγῆς προελθών* (Magn. 8, 2 vgl. 9, 2 *ὁ μόνος διδάσκαλος ἡμῶν*. Rom. 8, 2: *τὸ ἀψευδὲς στόμα ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς*). Die Realität des irdischen Wirkens Christi kennt Ignatius und hebt die einzelnen Teile desselben durch ein *ἀληθῶς* hervor (Smyrn. 1 u. 2. Trall. 9; nicht blos ein *τὸ δοκεῖν πεπονθέναι* darf von ihm ausgesagt werden Trall. 10; Smyrn. 2; Polyc. 3, 2: cf. sonst Smyrn. 12, 2; Ephes. 7). Nachdem Christus aber sein irdisches Werk vollfürt, ist er jetzt wieder bei dem Vater (*ἐν πατρὶ ὤν*), dadurch nur besser zu erkennen als hier auf Erden (*μᾶλλον φαίνεται* Rom. 3, 3). Auch nach seiner Auferstehung, die er selbst bewirkt hat (*ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν* Smyrn. 2; dagegen c. 8, 1: *ὁ πατὴρ ἤγειρεν*. cf. Trall. 9, 2), obgleich *πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί*, befindet er sich *ἐν σαρκί* (Smyrn. 3, 1).

Diese doppelte Reihe von Aussagen hat Ignatius gern mit einander combinirt. Christus ist Gott und Mensch zugleich: *Εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν* (Eph. 7, 2 cf. 18, 2. Smyrn. 1, 1). Nach der einen Seite ist er also *ἀγέννητος*, nach dem Fleisch aber stammt er aus Davids

Geschlecht, nach Gottes Willen aus der Jungfrau geboren (Eph. 19, 1), Ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου (Ephes. 18, 2). Somit ist er ἄνθρωπος τέλειος (Smyrn. 4, 2), ebenso aber ὁ θεὸς (vgl. oben). Unmöglich ist daher die Auffassung, daß Jesus nach Ignatius von Natur ein präexistentes Geistwesen, welches nach Vollendung seines irdischen Werkes wieder in den Himmel zurückkehrte, sei (sog. pneumatische Christologie, Harnack I, 183 ff.). Wie könnte er ein solches als seinen und der Christenheit Gott bezeichnen? Der Titel υἱὸς τοῦ θεοῦ bezeichnet bei Ignatius übrigens nicht Christum als den vorzeitlich Erzeugten, sondern als den, nach Gottes Fügung „aus Maria und Gott", „aus Davids Geschlecht und heiligem Geist" zumal Entsprossenen und in die geschichtliche Existenz Getretenen: ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου (Smyrn. 1, 1 vgl. Zahn, Ignatius S. 469 f.). Vermöge des doppelten Ursprunges seiner geschichtlichen Existenz ist er υἱὸς ἀνθρώπου und υἱὸς θεοῦ. Und sofern er dieses ist, ist er ὁ καινὸς ἄνθρωπος (Eph. 20. Zur Erläuterung des letzten Ausdruckes: θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερομένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς ib. 19, 3).

b) Christus ist Mensch geworden, um als der λόγος Gottes den Menschen Gott zu offenbaren (Stellen s. oben, dazu Eph. 3, 2: τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη. Eph. 17, 2 θεοῦ γνῶσις. Philad. 9, 1). Seine Erscheinung selbst ist für uns die Offenbarung Gottes, natürlich dadurch, daß er Gott ist. Diese Tatsache wird nicht aufgehoben durch den Tod Christi, sondern bewärt sich an demselben für die Betrachtung des Glaubens (Magn. 9, 2). Der an sich ἀπαθής war, ist δι' ἡμᾶς παθητός (Polyc. 3, 2). Dem Fürsten dieser Welt waren sowol die Jungfräulichkeit der Maria und ihr Gebären als der Tod des Herrn (τρία μυστήρια κραυγῆς) unverständlich. Der Glaube aber weiß, daß dieses Alles auf die θανάτου κατάλυσις abzweckt (Eph. 19). Insonderheit nun hat unser Leben seinen Ursprung im Tode Christi (Magnes. 9, 1), durch dieses Mysterium haben wir den Glauben erhalten (ib. § 2); der Glaube an seinen Tod läßt dem Tode entrinnen (Trall. 2, 1: ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε). So bezweckt und bewirkt sein Leiden unsere Rettung und Frieden (Smyrn. 2; 7, 1 cf. Trall. inscr. Philad. inscr. Smyrn. 6, 1).

Christus ist unser Leben, nicht blos indem er uns einmal die

Unsterblichkeit schenken wird, sondern indem er persönlich den Christen einwont, ewiges Leben in ihnen wirkend. Das ist der Hauptgedanke des Ignatius. Christus ist *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν* (Eph. 3, 2 cf. Magn. 15 extr.), *τὸ διὰ παντὸς ἡμῶν* [al. *ἡμᾶς*] *ζῆν* (Magn. 1, 2), *τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν* (Smyrn. 4, 1. Eph. 11, 1 cf. Trall. 9, 2). Christus wont nun in den Herzen der Gläubigen wie auch der Vater (z. B. Eph. 15, 3. Magn. 8; 12; 14: *θεοῦ γέμετε,* Rom. 6, 3). Demgemäß nennt sich Ignatius selbst eingangs der Briefe einen *θεοφόρος* und *θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι* sind die Christen (Eph. 9, 2), sie sind der Tempel, in welchem Gott und Christus wonen (Eph. 15, 3. Philadelph. 7, 2). Auch die Wendungen: in Christo sein, in ihm leben und handeln, kehren immer wieder: *Οὗ* (sc. *χριστοῦ*) *χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν* (Trall. 9, 2 cf. Eph. 8, 2; 10, 3. Magn. 9, 2).

c) *Ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν. Οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν, τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας. Πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε* (Philad. 9, 2). Das Evangelium ergreift der Mensch also im Glauben. Er nimmt seine Zuflucht zum Evangelium als dem Fleisch Jesu (Philad. 5, 1 cf. auch 8, 2), oder der Darstellung seines Leidens und seiner Auferstehung (Smyrn. 7, 2), und im Glauben an den Tod Jesu entgeht er dem Tode (Trall. 2, 1 cf. Smyrn. 5, 3). Der Glaube fürt zur Liebe: *Ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν* (Eph. 14, 1). Glaube und Liebe sind das Ganze des christlichen Lebens: *τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη* (Smyrn. 6, 1). Das ist somit die Meinung des I., daß das neue Leben, welches mit Gottes Einwonung dem Menschen geworden, im Glauben an die evangelische Botschaft und in der Liebe besteht, und daß dieses Leben ein ewiges den Tod überwärendes ist. Wir können als Zusammenfassung die Stelle Eph. 9, 1 anfüren: *ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρός, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν.* — I. trägt auf seinem Todesgang die heilige Sehnsucht durch den Tod zu Gott zu gelangen in sich. Er hat nur eine Passion: den Gekreuzigten (*ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται,* Rom. 7, 2),

daher will er mit ihm vereint werden. *Ἄφετέ με*, bittet er die Römer, *καθαρὸν φῶς λαβεῖν. Ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι* (Rom. 6, 2; 5, 3; 2, 2).

d) Die Einwonung Gottes und Christi in uns ist der eine Brennpunkt im Christentum des Ignatius, der andere ist der Gedanke der kirchlichen Ordnung. I. braucht zuerst in der uns bekannten Litteratur den Ausdruck *καθολικὴ ἐκκλησία*: *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* (Smyrn. 8, 2). Daß hiemit nicht die „Verbindung der Gläubigen zu einer äußeren Einheit“ gegeben ist (Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, 1837, I, 472 ff. vgl. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche S. 459 f.), ist unzweifelhaft. Die *ἐκκλ. καθ.* ist an der Stelle allgemeine Kirche, die Gesammtkirche im Gegensatz zu der Einzelgemeinde [1]). Jene Gesammtkirche nun hat Christus zum Mittelpunkt und die Apostel zum Presbyterium (Philad. 5, 1). Der Episkopat aber wird in keine Beziehung zu ihr gesetzt. Der Gedanke des I. ist vielmehr, daß wie die Gesammtkirche an Christo ihren Mittelpunkt hat, so die Einzelgemeinde ihn an ihrem Bischof haben soll. Was der Kirche die Apostel sind, ist der Einzelgemeinde das Presbyterium. Demgemäß ist der Bischof Typus Gottes oder Christi, die Presbyter Typen der Apostel (Trall. 2, 1; 3, 1. Magn. 2; 6, 1. Smyrn. 8, 1. Eph. 6). Christus dem *ἐπίσκοπος ἀόρατος* steht der *ἐπίσκοπος βλεπόμενος* gegenüber (Magn. 3, 2 cf. Rom. 9, 1. Pol. inscr.). Die dem Bischof und Presbyterium unterstellte Einzelgemeinde ist ein Abbild der Gesammtkirche, welche Christus leitet, sowie die apostolische Predigt. Christus und die apostolische Verkündigung, nicht aber der Episkopat, bedingen die Einheit der Gesammtkirche.

Nun legt freilich I. dem Episkopat eine sehr hohe Bedeutung bei, die aber nur hinsichtlich des Verhältnisses des einzelnen Bischofs zu seiner Gemeinde gilt. Ignatius wird hiebei von einem Doppelten geleitet, erstens von dem sittlichen Princip der Über- und Unterordnung in der menschlichen Gemeinschaft (die gleiche Unterordnung und Ehrung werden für die Presbyter und Diakonen gefordert. Hinsichtlich der drei Ämter heißt es: *χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ κα-*

1) Zum Ausdruck z. B. Justin. Dial. 81: *καθολικὴ ἀνάστασις*. 102: *καθολικαὶ καὶ μερικαὶ κρίσεις*. Vgl. die Erläuterung von Cyrill v. Jerus.: *καθολικὴ μὲν οὖν καλεῖται διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι τῆς οἰκουμένης ἀπὸ περάτων γῆς ἕως περάτων* (cat. 18, 23).

λεῖται Trall. 3, 1 cf. Eph. 2, 2; 20, 2. Polyc. 6, 1. Philad. inscr. 4; 7. Trall. 2, 2; 13, 2. Magn. 13, 1, sowie 2: *ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις*). Zweitens aber gilt es an den Bischöfen festhalten, sofern dieselben gegenüber der in Kleinasien einbrechenden Gnosis eine feste Autorität bilden (Trall. 7. Philad. 2. 3. 4. Smyrn. 9, 1). Die Einheit und Einhelligkeit der Gemeindeglieder in Gebet und Sinn, in Liebe und Glaube, in der Unterordnung unter Einen Leiter, den Bischof, ist ihm Ideal des Gemeindelebens (z. B. Philad. 7, 2; 8, 1. Pol. 1, 2. Magn. 1, 2; 3, 2; 6, 2; 7. Eph. 4. 13). Dasselbe wird erreicht durch Anschluß an den Bischof und Gehorsam gegen ihn. Vgl. Seeberg, Der Begriff der Kirche I, 1885 S. 11 ff.[1]).

Diese Regel gilt wie für Lehre und Leben, so auch für die Taufe und die Feier der Eucharistie in den Agapen: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται* (Smyrn. 8, 2). Hinsichtlich der Taufe sagt I., daß Christus bei seiner Taufe die Absicht hatte, durch Leiden das Wasser zu reinigen (Eph. 18, 2), und daß die Taufe für den Getauften wie Glaube, Liebe und Geduld Bestandteil der christlichen Waffenrüstung ist (Pol. 6, 2). Zu den Trutzwaffen (*ὅπλα*) des christlichen Lebens gehört sie, hat also eine tägliche praktische Bedeutung. Vom Abendmal gilt: *εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.* Von denen, welche dieses leugnen, heißt es: *συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν* (= *ἀγάπην ποιεῖν* Sm. 8, 2; warscheinlich in demselben Sinn *ἀγάπη ἄφθαρτος* Rom. 7, 3 vgl. Zahn S. 348 f.), *ἵνα καὶ ἀναστῶσιν* (Smyrn. 7, 1, vgl. auch Rom. 7, 3). Dieses ist die Wirkung des Genusses des Abendmals: *ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός* (Eph. 20, 2). Entstanden ist diese Auffassung aus Joh. 6, 27—58.

e) Das Christentum steht nicht nur zum Heidentum, sondern auch zum Judentum in scharfem Gegensatz. *Κατὰ νόμον Ἰουδαϊσ-*

1) Es ist historisch unrichtig, hier oder gar bei Clemens den Anfang des katholischen Hierarchismus oder des „göttlichen Kirchenrechtes" anzusetzen, wie Sohm (Kirchenrecht I, 1893) tut, wobei ihn freilich der unrichtige Gedanke, daß jede Form des Kirchenrechtes mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch steht und Grund alles Übels ist, leitet, vgl. meine Besprechung des Sohmschen Buches im Theol. Litt.-bl. 1893, Nr. 25—27.

μοῦ ζῆν heißt die Gnade nicht empfangen haben (Magn. 8, 1). Vielmehr soll man den alten jüdischen Sauerteig abtun, um sich in Christo salzen zu lassen (*ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ* Magn. 10, 2). Den Grund dafür bietet die geschichtliche Betrachtung dar: *ἄτοπόν ἐστιν Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν. Ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμόν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη* (ibid. § 3 cf. Philad. 6, 1. 2). Nur eine positive, jetzt aber überwundene, Vorbereitungsstufe des Christentums ist also das Judentum. Die Gläubigen, sie seien Juden oder Heiden, gehören zu dem einen Leibe der Kirche (Smyrn. 1, 2), vgl. Paulus Eph. 2, 16.

I. also verehrt in Christus Gott in Person, der aber Mensch geworden, den Menschen Gott zu offenbaren und durch sein Leiden und Sterben sie zu erlösen und der ewigen Seligkeit teilhaftig zu machen. In den Herzen derer, welche die evangelische Botschaft gläubig aufnehmen, wont hinfort Christus. Ein ewiges Leben fürt der Christ, dessen Inhalt Glaube und Liebe ist. Christus ist sein Leben und Sterben sein Gewinn. Das Gemeindeleben gestaltet sich einheitlich, indem die Gläubigen in Leben und Lehre sich der Autorität ihrer Bischöfe unterordnen sollen. —

Endlich ist auch hier das Bewußtsein in der letzten Zeit zu leben, hervorzuheben: *ἔσχατοι καιροί* (Eph. 11, 1 cf. Magn. 6, 1). —

4. Polykarp.

a) Das Schreiben des Polykarp an die Philipper setzt sowol die Anerkennung der Gottheit Christi als die Ausfürung seines irdischen Lebenswerkes sowie die darauf folgende Verherrlichung Christi und die Erhebung über Himmel und Erde voraus (1, 2; 2, 1; 9, 2). Ebenso steht dem Verf. fest, daß Christus um unserer Sünden willen zu unserer Erlösung gelitten hat (1, 2; 8, 1). Auch weiß er, daß wir aus Gnaden, nicht aus unseren Werken durch Jesus Christus errettet werden (1, 3 extr.). Nicht unbekannt ist ihm ferner, daß wir die künftige unserem irdischen Wandel entsprechende Herrlichkeit nur unter Voraussetzung des Glaubens zu erlangen vermögen (*ὅτι, ἐὰν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ, καὶ συμβασιλεύσομεν αὐτῷ, εἴγε πιστεύομεν* 5, 2; cf. 2, 1; 8, 2). Glaube, Liebe, Hoffnung sind der Inhalt des Christenlebens (3, 3).

b) Das praktische Gewicht seiner Ermanungen fällt aber darauf, daß wir in der *ἐντολῇ τοῦ κυρίου* wandeln sollen (4, 1; 5, 1; 2, 2). Nur wer im Besitz von Glaube, Liebe gegen Gott und den Nächsten

und Hoffnung steht, erfüllt die *ἐντολὴ δικαιοσύνης*. Wer Liebe hat ist fern von aller Sünde (3, 3). In der sittlichen Betätigung erblickt er zwar die *δικαιοσύνη* des Christen, aber der *ἀῤῥαβὼν τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν* ist Christus, welcher unsere Sünden an seinem Leibe an das Holz hinauf getragen hat (8, 1 cf. 1. Petr. 2, 24). — Christo nachfolgen und mit Christo leiden sollen die Christen (8, 2; 9, 2 cf. 2, 2).

c) Ihre Spitze finden diese Manungen in dem Gedanken, daß Gott die, welche in der Nachfolge Christi seine Gebote halten, auferwecken und an der Herrschaft Christi teilnehmen lassen wird. *Ὁ δὲ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ ἡμᾶς ἐγερεῖ, ἐὰν ποιῶμεν αὐτοῦ τὸ θέλημα καὶ πορευώμεθα ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἃ ἠγάπησεν, ἀπεχόμενοι πάσης ἀδικίας* etc. (2, 2 vgl. 5. 1. 2).

Der Christ, welcher im Glauben Christum ergriffen hat, wird in der Liebe Christi Gesetz, ihm geduldig nachfolgend, erfüllen, und zwar mit der Hoffnung von Gott erweckt zu werden, wie Christus, zum ewigen Leben und zu ewiger Gemeinschaft mit Christo. Auch das sind Gedanken des Evangeliums. Die Berürung mit johanneischen Gedanken (bes. den Briefen) bei diesem Johannesschüler ist ebenso deutlich als der andere Geist, der ihn beseelt.

5. Unter den Fragmenten des Papias kommt für die DG. zunächst nur jenes von Irenäus (V, 33, 3 sq.) aufbewarte in Betracht, welches in glühenden Farben die wunderbare Fruchtbarkeit der Erde wärend des tausendjärigen Reiches schildert: *σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης* (Euseb. h. e. III, 39, 12). Die Schilderung ist abhängig von den jüdischen Apokalypsen: Henoch 10, 19; Apocal. Baruchi c. 29. Die Lebhaftigkeit der eschatologischen Erwartungen und ihr Zusammenhang mit der jüdischen Theologie (vgl. Iust. Dial. 80) wird hiedurch belegt.

6. Barnabas.

Trotz der abstoßenden Wunderlichkeiten alexandrinischer Exegese bewart dieses Schreiben die apostolischen Grundgedanken verhältnismäßig rein auf.

a) Die Präexistenz Christi wird erwänt, sowie seine göttlich schöpferische Tätigkeit wärend derselben (5, 5. 6), er kehrt einst wieder als der Richter in göttlicher Allmacht (15, 5). Nicht Menschenson, sondern Gottes Son ist er (12, 10; 7, 9). Im Fleisch erschien er, da ja die Menschen nicht einmal die erschaffene und vergängliche Sonne anschauen können (5, 10. 11).

b) Der Son Gottes, der menschliches Fleisch angenommen, hat nun, nach Gottes Willen, am Kreuz gelitten. Dieses Leiden wird als Opfer verstanden (5, 1; 7, 3: *ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἔμελλεν τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος* (d. i. den Leib) *προσφέρειν θυσίαν*. § 5; c. 8). Zweck wie Erfolg des leiblichen Leidens ist nun einmal die Aufhebung des Todes und der Erweis der Auferstehung (5, 6), vor Allem aber die Vergebung der Sünden und die Heiligung der Herzen, indem wir so zu neuen Kreaturen umgeschaffen werden (5, 1: *Εἰς τοῦτο γὰρ ὑπέμεινεν ὁ κύριος παραδοῦναι τὴν σάρκα εἰς καταφθοράν, ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν, ὅ ἐστιν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ῥαντίσματος αὐτοῦ*. 6, 11: *ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν, ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς*). Demgemäß verkündigen die evangelischen Boten *τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας* (8, 3). Durch sein Leiden für uns hat Christus uns den Bund geschenkt, dessen Israel (s. unten) verlustig ging, und uns zum Volk des Erbes gemacht (14, 4). So wenig Barnabas den Charakter des Opfers Christi deutlich gemacht hat, so wenig wird doch das Urteil berechtigt sein, daß sein Tod lediglich zu den Sünden der Vergangenheit Beziehung habe (Behm, Ztschr. f. k. Wiss. 1886, S. 299f.). Sein Leiden setzt ja auch den Tod außer Kraft und bewirkt in uns das Princip andauernder Erneuerung. Freilich daß die Vergebung der Sünden das Lebenselement des Christen bleibt bis an sein Ende, hat Barnabas sowenig als die anderen Väter deutlich empfunden und ausgesprochen.

c) In den Besitz der Güter der Erlösung tritt der Christ durch die Taufe: *Τοῦτο λέγει ὅτι ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου, καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ, τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες* (11, 1 cf. § 8). Durch die Taufe also werden wir von Sünden rein. Hinfort ist unser Herz eine Wonung Gottes (6, 15). Über das Wesen dieses neuen Lebensstandes wie über die Mittel (bes. die Predigt), welche denselben hervorbringen, belehrt 16, 7—9: *πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας φθαρτὸν καὶ ἀσθενές ὅτι ἦν πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων, διὰ τὸ ποιεῖν ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ. Οἰκοδομηθήσεται δὲ ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου Πῶς; μάθετε· λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ*

ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. Πῶς; ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς, αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν, τοὺς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένους, ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα (zur Verkündigung des Wortes), *μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν, εἰσάγει εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν.* Man beachte noch, daß auch hier als grundlegender Akt in der Aufnahme der Gnade der Glaube hingestellt wird (vgl. 2, 2; 4, 8; 6, 17; 9, 4; 11, 11). Der Glaube ist aber bei B. auf das engste verbunden mit der Hoffnung. Glaube und Hoffnung sind nur verschiedene Seiten des gleichen inneren Besitzes (1, 4. 6; 4, 8: *ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ.* 6, 3; 11, 11 von der Taufe: *τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες.* 8, 5; 11, 8; 12, 2. 3. 7; 16, 8; 19, 7. Vgl. Hebr. 11, 1). Die Erwartung, daß B. eine dem entsprechende Verwertung der *δικαιοσύνη* und des *δικαιοῦν* aufweisen werde, erfüllt sich nicht; mit jenen Begriffen verbindet B. die Vorstellung sittlicher Rechtbeschaffenheit (1, 4; 4, 12; 5, 4; 20, 2; 4, 10; 15, 7; — 13, 7 ist undeutlich, ebenso 1, 6, wo zudem der Text fraglich ist).

d) Wer nun im Glauben an Christum durch die Taufe Vergebung der Sünden und die erneuernde Einwonung Gottes erlangt hat, der wird auch den *καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (2, 6) zu erfüllen trachten. B. bezeichnet denselben als *ἄνευ ζύγου ἀνάγκης ὤν* (ib. cf. Jak. 1, 5. Gal. 5, 1). Dieses ist im Auge zu behalten gegenüber der sehr starken Betonung der göttlichen Gebote (2, 1; 4, 11; cf. 21, 1. 5. 8). Daß aber B. die moralistische Überschätzung der guten Werke für das christliche Leben nicht fremd war, zeigt deutlich die (freilich nicht von ihm selbst verfaßte, sondern herübergenommene) Stelle 19, 10: *ἢ διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν σου.* — Die Christen sollen nicht äußere Opfer darbringen, sondern innere (2, 9. 10), die ihnen gewordene Einsicht hält sie ab *ὡς ἐπήλυτοι τῶν ἐκείνων* (der Juden) *νόμῳ* beizutreten (3, 6 cf. 4, 6).

Für die Entwicklung des sittlichen Lebens kommt endlich die Manung in Betracht: *μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος* (4, 10 cf. 2).

e) An einem Punkt geht B. das Verständnis für den Zusam-

menhang der überkommenen Überlieferung gänzlich ab. B. sieht in der Christenheit das Volk Gottes. Hiemit aber weiß er die heilsgeschichtliche Stellung Israels nicht zu vereinigen. Nach seiner Auffassung ist es nämlich überhaupt nicht zur Bundesschließung mit Israel gekommen, da die Gesetzestafeln von Mose zerbrochen wurden (4, 8; 14). Ebenso zeigt der Satz, der ältere soll dem jüngeren dienen (Genes. 25, 21 ff. 48, 14 ff.), daß der Bund uns zugewandt worden (c. 13). Demgemäß ist auch die Beschneidung kein gottgewolltes Zeichen (9, 6), wie denn überhaupt das ganze an den Wortlaut des Gesetzes geschlossene Verständnis desselben bei den Juden ein kolossales Misverständnis ist (z. B. 10, 9). Sie blieben bei der allegorischen Einkleidung, one zur eigentlichen Meinung vorzudringen. Die *γνῶσις* gewärt dem B. nun das richtige tiefere Verständnis (6, 9; 1, 5 vgl. 10, 12). Wie Philo im philosophischen, so legt B. im christlichen Interesse das A. T. aus. Z. B. das Verbot Schweinefleisch zu essen verbietet in Wirklichkeit Menschen anzuhangen, die *ὅμοιοι χοίρων*. Mit dem Verbot Hyänen zu essen ist verboten *φθορεύς* oder *μοιχός* zu werden, da jenes Tier järlich sein Geschlecht wechsle (10, 3. 7). Die 318 Knechte, welche Abraham beschnitt, werden so erklärt: *μάθετε, ὅτι τοὺς „δεκαοκτὼ" πρώτους καὶ διάστημα ποιήσας λέγει τριακοσίους. Τὸ δεκαοκτώ· Ι δέκα, Η ὀκτώ· ἔχεις Ἰησοῦν. Ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ Τ ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει „καὶ τριακοσίους". Δηλοῖ οὖν τὸν μὲν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυσὶν γράμμασιν, καὶ ἐν τῷ ἑνὶ τὸν σταυρόν* (9, 8) u. s. w. Diese exegetische Methode, welche bald zur herrschenden wurde, hat zwar für mehr als anderthalb tausend Jare ein historisches Verständnis des A. T. abgeschnitten, sie hat aber andererseits ermöglicht, daß man dem A. T. nur das entnahm, was man auch für N. T.liche Warheit glaubte halten zu können.

f) Auch Barnabas Blick ist auf das nahe Ende gerichtet (4, 9; 21, 3). Das *σκάνδαλον τέλειον*, von dem Henoch rede (4, 3; in unserem Henochbuch nicht nachzuweisen), ist nahe. Man achte auf die Zeichen des Endes nach Dan. 7, 24. 7 f. s. c. 4, 4 cf. § 9. (Die zehn *βασιλεῖαι* sind die Kaiser von Augustus bis Domitian. Der *μικρὸς βασιλεύς* ist Nerva als der elfte. *Ὃς ταπεινώσει τρεῖς ὑφ' ἓν* (zusammen) *τῶν βασιλέων* wird auf die drei Flavier Vespasian, Titus, Domitian zu beziehen sein, die zusammen erniedrigt werden, sofern ihr Geschlecht um den Tron kommt.) Es gilt wachsam sein, daß nicht der Teufel (*ὁ μέλας, ὁ πονηρὸς ἄρχων*) eindringe und Gewalt ge-

winne (4, 9. 13). Da soll man die Gebote erfüllen und festhalten an der kirchlichen Gemeinschaft (2, 1; 4, 10. 11; 21, 18). B. bietet noch ein prophetisches Schema dar. Entsprechend den sechs Schöpfungstagen wird Gott in sechstausend Jaren diesen Weltlauf zum Abschluß bringen, da ein Tag vor ihm wie tausend Jare (Ps. 90, 4). Dann folgt dem Sabbath entsprechend ein siebentes Jartausend. Christus erneut die Welt, und die Gerechten (*δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν. ἁγιασθέντες*) heiligen nun diesen letzten Weltwochentag. Dann bricht der achte Tag an, *ἄλλου κόσμου ἀρχή*. Sein Vorbild ist die Freudenfeier des Sonntages, an welchem auch Christus erstanden und gen Himmel gefaren (!) ist (15, 5—9).

Durch sein Leiden und Sterben, so fassen wir die Hauptgedanken zusammen, hat Christus uns Vergebung der Sünden und Befreiung vom Tode gebracht. Durch die Taufe wird uns die Sündenvergebung zu teil, Gott wont nun in uns, und ein neues Leben beginnt. In demselben erfüllen wir — mit freiem Willen — die Gebote Christi. Der Verf. schreibt an Leser, welchen die Gefar, die jüdischen Satzungen zu übernehmen, nicht fern lag (3, 6; 4, 6 cf. die Bezeichnung des Inhalts seines Briefes 17, 1), aber er ist frei von jeder Unterwerfung unter das A.T.liche Gesetz. Die Nähe des Endes und der Ernst der Rechenschaft treiben uns zum Eifer an.

7. Die Didache.

Die DG. wird sich dieses Büchleins nur mit der äußersten Vorsicht bedienen können in der Erkenntnis, daß es nicht die Absicht hat, die christliche Lehre oder auch nur einen Teil derselben darzustellen.

a) Die Bezeichnungen Christi als *υἱὸς θεοῦ* (16, 4), als *υἱὸς* (so und nicht *θεός* ist zu lesen) *Δαβίδ* (10, 6) und als Knecht Gottes (9, 3; 10, 2. 3) sind in dem Sinn zu deuten, welchen wir bisher gefunden haben. Auch der in der Taufformel bewarten Vorstellung Gottes als des Vaters, Sones und heil. Geistes (7, 1. 3) sind wir bereits begegnet.

b) Von den uns durch Christum von Gott geschenkten Heilsgütern werden genannt *ζωή, γνῶσις, πίστις, ἀθανασία* (10, 2; 9, 3 cf. 16, 1; 4, 8), ferner die Einwonung des Namens Gottes in unseren Herzen (10, 2). Die Christen sind *ἐπὶ τὸν* (*αὐτὸν*) *θεὸν ἐλπίζοντες* (vgl. Barnab.), der Geist Gottes bereitet uns auf die Berufung vor (4, 10).

c) Als Mittel, durch welche das Heil dem Einzelnen zugefürt wird, können genannt werden die Taufe (7), die Eucharistie (9. 10),

welche geistliche Speise und geistlicher Trank ist (10, 3: *ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου*) und im Bewußtsein der persönlichen Gegenwart des Herrn empfangen wird (10, 6. Ob מרנא אתא, cf. Apoc. 22, 10 *ἔρχου κύριε Ἰησοῦ*, oder מרן אתא, der Herr ist da, erklärt wird, ist hiefür gleichgiltig). Ferner die Verkündigung des Heils (*εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν,* 11, 2), wie sie geschieht durch reisende Apostel (11, 1. 2), durch Propheten (*λαλῶν ἐν πνεύματι* vgl. die Schilderung der Propheten bei Hermas Mand. 11 sowie die eigene Tätigkeit des Hermas, auch Ignat. Eph. 20, 1. Rom. 7, 2. Philad. 7. s. Bonwetsch, Die Prophetie im apostol. und nachapostol. Zeitalter in Ztschr. f. k. Wiss. 1884, S. 460 ff.), durch besondere vom Geist getriebene Lehrer (13, 2), aber auch durch Bischöfe und Diakonen (*ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων,* 15, 1), sowie durch brüderliche Vermanung (4, 2).

d) Bei diesem Walten freier Geistestätigkeit kann von hierarchischen Tendenzen nicht die Rede sein. Die Ämter treten neben die freien Träger des Geistes, und es wird besonders hervorgehoben, daß auch sie geschickt sind jenen Dienst zu tun und daher der gleichen Ehre zu würdigen sind (15). Die Kirche (oder die *ἅγιοι* 4, 2) ist die über die Welt verstreute Christenheit, welche gesammelt werden wird in das (eschatologische) Gottesreich (*συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν,* 9, 4. cf. 10, 5). Diese eschatologische Bestimmung des Reiches Gottes ist überhaupt den apostolischen Vätern eigentümlich (anders Barnab. 8, 6). Die Richtung des Sinnes auf das Ende ist auch hier lebhaft (vgl. im Abendmalsgebet: *ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος* 11, 6). Auf die Christenpflicht der Wachsamkeit, auf die falschen Propheten, die kommen werden, auf den Antichrist (*τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ*), auf die letzte Prüfung der Christenheit, auf die Zeichen am Himmel, den Schall der Trompete, die Auferstehung und das Kommen des Herrn auf den Wolken findet das kurzgefaßte Büchlein Veranlassung im letzten Kapitel hinzuweisen (c. 16).

e) In der einleitenden Taufermanung („die beiden Wege“ c. 1—6 vgl. Barnab. 18—20) gibt die Did. ein üblich gewordenes Formular, welches in knapper Weise die Grundzüge des christlich sittlichen Lebens darlegt (Liebe zu Gott und dem Nächsten 1, grobe Sünden zu meiden 2, gegen Sünden der physischen wie geistigen Lust 3, Ver-

halten gegen Lehrer, Gemeinde, Bedürftige, Kinder und Gesinde 4). Die Manung zum Bekenntnis der Sünden in der Gemeinde vor dem Gebet, sowie vor dem Empfang der Eucharistie (4, 14; 14, 1 vgl. 10, 6) weist auf ein lebhaftes Sündenbewußtsein. Freilich ist auch der Did. der Satz, der schon bei B. besprochen wurde, erträglich gewesen: *ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δώσεις λύτρωσιν τῶν ἁμαρτιῶν σου* (4, 6). Das Urteil über den Moralismus des Büchleins wird sich gemäß dem oben mehrfach Angedeuteten gestalten.

Gott hat den Christen durch Christum ein unsterbliches Leben geschenkt, das sich in Glauben, Hoffnung, Erkenntnis darstellt. Durch die Taufe, das Abendmal, durch mancherlei Lehre und Unterweisung wird dasselbe im Menschen hervorgerufen und erhalten. In ernstem sittlichen Streben und in stetiger Bußfertigkeit bewärt er dasselbe und ist so bereit für das bald eintretende Gericht mit seinen Schrecken.

8. Die Homilie des Clemens.

a) Die Predigt beginnt mit der Forderung: *οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κυρίου ζώντων καὶ νεκρῶν* (1, 1). In dem Maß als wir aber gering von ihm halten, werden wir auch das künftige Heil gering achten (1, 2). Auf Christus scheint (3, 5) ein alttest. Wort zurückgefürt zu werden. Von seiner Person heißt es: *Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν* (9, 5). Der ursprünglich ein Geistwesen war, ist Fleisch geworden. Dieses Geistwesen scheint der Autor aber ebenso wie den heil. Geist für ein Geschöpf des Vaters anzusehen. *Ἄρσεν καὶ θῆλυ* (Genes. 1, 27) wird auf Christus und die Kirche resp. den Geist bezogen (14, 2).

b) Gott hat uns Christus als *σωτήρ* und *ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας* gesandt und uns durch denselben *τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωήν* offenbart (20, 5). Es wird nun erwänt, daß Christus um unsertwillen gelitten hat (1, 2), der Verlorenen hat er sich angenommen (2, 7). Aber diese Gedanken sind für den Verf. nur Formeln. Das Erlösungswerk besteht darin, daß Christus die Finsternis der törichten Kreaturenanbetung abgetan (1, 6. 7) und uns dafür die Erkenntnis des Vaters der Warheit gebracht (3, 1; 17, 1), und uns seine Gebote mitgeteilt hat (3, 4). Dazu käme die Verheißung der Unsterblichkeit als Lon für die Befolgung seiner Gebote (11, 1).

c) Demgemäß gestaltet sich nun die Auffassung des christlichen Lebens. Der beherrschende Gedanke ist: *τίνα οὖν ἡμεῖς αὐτῷ*

δώσομεν ἀντιμισθίαν; ἢ τίνα καρπὸν ἄξιον οὗ ἡμῖν ἔδωκεν; (1, 3; 9, 7 cf. 15, 2). Dieses besteht nun darin, daß wir angesichts der Größe des Werkes Christi, ihn als den Erretter bekennen (3, 3), und zwar bekennen *ἐν τῷ ποιεῖν ἃ λέγει καὶ μὴ παρακούειν αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν* (3, 4) oder: *ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν* (4, 3). Hiebei gilt es bleiben one Todesfurcht (5, 1). Der Christ soll die Taufe unbefleckt behalten. Sie hat ihn also offenbar von Sünden gereinigt (6, 9; 8, 6, hier *σφραγίς* genannt). Wer Gott in dieser Weise dient, ist gerecht (11, 1. 7; 12, 1), und wer die Gerechtigkeit tut, der wird errettet (19, 3). Wer aber Christi Gebote übertritt, verfällt der ewigen Strafe (6, 7). Niemand und nichts kann ihn dann erretten: *ἢ τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται, ἐὰν μὴ εὑρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια* (6, 9 u. 7). Zu solchem Tun bedarf der Mensch freilich des Glaubens als Voraussetzung. Der Glaube ist aber (im Gegensatz zur *διψυχία*) das Fürwarhalten der Lonverheißung Gottes (11, 1. 5. 6).

Da nun aber die Menschen sündig und voll böser Lust sind (13, 1; 19, 2), so nimmt jene Forderung die Form der *μετάνοια* an. Zur Buße ruft der Prediger auf (8, 1 f.; 9, 8; 13, 1; 16, 1; 17, 1; 19, 1). Dieselbe umfaßt einmal das Abtun der früheren Sünden (13, 1), sodann aber die Erfüllung der Gebote des Herrn (8, 3. 4). Nicht Sinnesänderung, sondern Sittenänderung durch gute Werke ist dem Verf. die Buße. Diese *μετάνοια* ist die *ἀντιμισθία,* welche wir Gott und Christo schulden (9, 8).

Die Veräußerlichung des sittlichen Lebens zeigt sich auch darin, daß der Redner bereits (im Anschluß an Tobit 12, 8. 9) bestimmte Werke als besonders zur Buße für Sünden geeignet empfiehlt: *Καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας, κρείσσων νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων Ἐλεημοσύνη γὰρ κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται* (16, 4).

Wenn der Mensch nun den Willen Gottes oder Christi erfüllt, seine Lüste bekämpft und Gutes getan hat, so erhält er von Gott zum Lon für seine Werke das ewige Leben im (eschatol. gedachten) Reich Gottes: *ὥστε, ἀδελφοί, ποιήσαντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρήσαντες καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου φυλάξαντες ληψόμεθα ζωὴν αἰώνιον* (8, 4; ebenso 11, 7; 12, 1; 6, 7; 9, 6; 10, 4). Der Gerichtstag naht bereits (16, 3). Den Lon empfängt der Christ aber in dem Leibe, in welchem er auch berufen wurde. Die Auferstehung darf nicht in Zweifel gezogen werden (9,

1—5 cf. auch 19, 4). Das Reich Gottes tritt ein mit der Wiederkunft Jesu. Schreckliche Qualen werden verhängt über die, welche Jesum verleugnet und seine Gebote nicht gehalten haben (17, 4—7) [1]).

Dieses letzte und späteste Buch unter den sog. „apostol. Vätern“ steht dem Christentum der apostol. Zeit fraglos am fernsten. Was wir den übrigen Vätern anfangsweise entnehmen konnten, tritt hier klar und schroff hervor. Christus ist wesentlich der Lehrer der Gotteserkenntnis und der neue Gesetzgeber. Das Christentum ist die Annahme jener Lehre und jenes Gesetzes in Herz und Tat. Die Erwägung der Größe der Gabe Gottes und der Glaube an die Verheißung des Lones sind die Motive jenes Gesetz zu erfüllen.

9. Zusammenfassender Überblick.

Die Darstellung mußte so ausfürlich sein, weil die Natur der Quellen das erfordert, sodann aber weil die dargestellten Gedanken den Ausgangspunkt der DG. bilden. Sie setzen uns in den Stand uns ein Bild vom christlichen Gemeindeglauben zu Ausgang des 1. und zu Anfang des 2. Jarh. zu machen. Und dieses Bild kann den Anspruch auf Treue erheben, da zu seiner Ausfürung Züge aus den verschiedensten Gegenden der Kirche zu Gebot stehen und dieselben in mannigfachster Form (Gemeindeschreiben und Gemeindehandbuch, der Märtyrer und der in christl. Gnosis sich breit ergehende Lehrer, der Prophet und der Prediger) dargeboten sind.

Folgendes sind nun die gemeinsamen Züge, welche sich aus diesen Darlegungen ergeben: 1) Der Glaube an den Einen Gott, den Schöpfer der Welt [2]), den Vater, den Regenten des Weltlaufes und der Kirche, der die Christen zu seinem Volk erkoren, der in ihren Herzen Wonung macht und ihr Leben leitet. 2) Der Glaube an

1) Beiläufig sei hier auf die abstruse Betrachtung über die *ἐκκλησία* verwiesen in c. 14. Darnach ist „die erste geistliche Kirche“ ein Geschöpf Gottes, welches wie Christus vor Erschaffung der Welt geschaffen worden. Sie ist der heil. Geist. Im Übrigen dürfte der Text (bes. § 4) interpolirt sein. Der vorliegende Text jener Stelle scheint übrigens Christus mit dem heil. Geist zu identificiren (§ 4), aber § 2 erfordert die Annahme eines Unterschiedes.

2) Vgl. noch die wol derselben Zeit entstammende Praedicatio Petri bei Clem. Al. Strom. VI, 5: *γινώσκετε οὖν, ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὅς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων. — Ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὅν ἐστιν, ἀκατάληπτος, ἀένναος, ἄφθαρτος, ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.*

Jesum Christum den Son Gottes, der bereits bei der Schöpfung und im alten Bunde tätig gewesen; der Gott ist und im Fleisch erschienen ist am Ende der Tage. Freilich erfaren wir nichts lehrhaft Bestimmtes über seine Präexistenz (nach 2. Clem. ist er ein Geschöpf des Vaters), über das Verhältnis zum Vater, über den Vorgang der Menschwerdung, über das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in seiner Person. Eine Übernahme der neutestamentlichen Heilsverkündigung liegt vor. 3) Im Anschluß an die Taufformel (Did. 7, 1. 3) ist die Bezeichnung Gottes als Vater, Son und heiliger Geist erhalten und wird gelegentlich gebraucht, one daß über dieselbe, zumal hinsichtlich des heil. Geistes, reflektirt würde. 4) Übereinstimmung herrscht auch hinsichtlich der Sündhaftigkeit und des Elendes (bes. des Todes) des Menschengeschlechtes, das durch seinen Ungehorsam Gott verloren und der Torheit des Götzendienstes, der Gewalt der Dämonen und ewigem Verderben anheimgefallen. 5) Jesus Christus ist der Erlöser. Er hat den Vater offenbart, er hat das neue Sittengesetz gelehrt, vor Allem hat er aber durch sein Leiden und Sterben die Menschheit von der Sünde und dem Tode befreit. Er hat ein neues Leben der Menschheit gebracht, Vergebung der Sünden, Erkenntnis Gottes und Vertrauen auf ihn; er hat den Antrieb zu warer Sittlichkeit, die Hoffnung auf Unsterblichkeit gegeben [1]). Mag dieses nun auch von seinem Leiden und Sterben abhängig gemacht werden, ein eigenes Verständnis dieser Gedanken, eine original religiöse Auffassung derselben vermißt man. Der Tod Christi erregt und bewegt das religiöse Gefül, er wird aber nicht verstanden und in seine Consequenzen verfolgt. Es geht unseren Autoren durchweg das Verständnis der alttest. Voraussetzungen ab, über welches die kanonischen Schriften verfügen. 6) Das Heil, welches Christus erworben und gebracht, wird recht verschieden bezeichnet: a) Vergebung der Sünden durch die Taufe, Neuschöpfung. Bei Hermas und 2. Clem. sind die Sünden der Vergangenheit gemeint. Deutlichkeit der Gedanken vermißt man hier überhaupt, besonders tritt die Bedeutung der Vergebung der Sünden für den ganzen Umfang des christl. Lebens zurück. Die „Gerechtigkeit" ist immer nur die aktive Lebensgerechtigkeit. b) Ge-

1) Vgl. die wol auch dieser Zeit angehörenden Acta Pauli et Theclae c. 16: *διὸ ἔπεμψε ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ παῖδα ἐν ἐκείνῳ ἔχειν τὴν ἐλπίδα τοὺς ἀνθρώπους, ὃς μόνος συνεπάθησε πλανωμένῳ κόσμῳ, ἵνα μηκέτι ὑπὸ κρίσιν ὦσιν . . . ἀλλὰ πίστιν ἔχωσιν καὶ φόβον θεοῦ καὶ γνῶσιν σεμνότητος καὶ ἀγάπην ἀληθείας.*

meinschaft mit Gott, die Einwonung des Vaters oder Christi oder des Geistes in den Herzen (Ignatius, Hermas). c) Erkenntnis Gottes als des Einen, des Schöpfers, Herrn und Vaters etc. d) Das neue Gesetz. e) Das ewige Leben, als Lon der sittlichen Betätigung. 7) Die Mittel, durch welche jene Heilsgüter der Christenheit als dem Gottesvolk zugeeignet werden, sind besonders: a) Die Taufe zur Vergebung der Sünden. b) Das Wort Gottes als Heilsverkündigung und Lehre (alttest. Sprüche, Christi Taten, Kreuz und Gebote, Verheißungen des Lebens und Gerichtsdrohungen) in mancherlei Weise dargeboten, als Predigt oder brüderliche Vermanung, durch Lehrer, Apostel, Propheten, durch kirchliche Beamte etc. Es liegt aber durchaus keine Theorie vor über den Zusammenhang der Gotteswirkung mit dieser Verkündigung. Aber indem durch diese Mittel vor Allem dem Menschen das Heil übermittelt wird, ist die Einwirkung Gottes auf den Menschen im Wesentlichen als eine wirklich religiöse dem sittlichen Wesen des Menschen entsprechende verstanden. c) Das Abendmal als ein Mittel zur Unsterblichkeit. Die Beziehung zur Sündenvergebung fehlt, wie denn auch die Wortverkündigung nicht diesem beherrschenden Zweck klar unterstellt ist. d) Es können hier weiter genannt werden die Einwirkungen guter Engel (Hermas), die Lebensfürungen Gottes, das sittliche Streben des Menschen etc. 8) Der einzelne Christ erfaßt Gott im Glauben als der Erkenntnis Gottes, der Hingabe an ihn und dem Vertrauen auf ihn, nämlich seine Gnade, seine Nähe und Hilfsbereitschaft, den Ernst seiner Verheißungen und Drohungen. Dieses ist das Erste. Davon hängt die sittliche Entwicklung des Menschen ab. Aber diese Erkenntnis ist getrübt. Die Sünde, deren Vergebung durch die Taufe gewirkt wurde, bleibt in dem Menschen eine Macht, mag dabei auch unterschieden werden zwischen beabsichtigter und gelegentlicher Sünde (Hermas). Sie soll der Mensch bekämpfen und überwinden, aber dieses geschieht nicht durch den Glauben an die fortdauernde Sündenvergebung, sondern durch das Gefül der Nähe Gottes, das Vertrauen auf seine Hilfe, vor Allem aber durch die Liebe als die gehorsame Erfüllung der göttlichen Gebote. Der Zusammenhang mit dem Glauben fehlt dabei keinesweges, aber er wird nicht scharf gefaßt und nicht rein erhalten. Nachdem dem Menschen einmal Vergebung der Sünden geworden, verdient er sie sich hinfort durch seine guten Werke. Diese treten als ein zweites selbständiges Princip neben den Glauben, weil diesem die feste Beziehung zur Sündenvergebung abgeht.

Hier liegt das zweite große Deficit in diesen Gedanken vor. Wie Christi Werk nicht in seiner Abzweckung auf die Sündenvergebung verstanden wird, so vermag man auch nicht die Sündenvergebung als das wesentliche Objekt des Glaubens festzuhalten. Man bedarf der guten Werke, um der Vergebung der Sünden gewiß zu werden. Man redet hier mit Recht von „Moralismus“[1].
9) Der Christ lebt im Zusammenhang einer Gemeinde. a) Einhelligkeit des Sinnes (bes. bei Feier der Eucharistie), Bruderliebe, Bereitschaft zu manen und zu lehren, den Armen zu helfen etc. herrschen hier. b) Scharfer Gegensatz zur heidnischen Welt, die aber in christlicher Liebe bekehrt werden soll. c) Ebenso ist ein scharfer Gegensatz zum Judentum vorhanden, das einen überwundenen Standpunkt repräsentirt, resp. nur in nationalem Hochmut sich seine Prärogativen einbildet[2]. d) Christus und die apostolische Predigt begründen die Einheit der Gesammtkirche, dazu kommen die gemeinsame Geschichte, die gemeinsamen Geschicke. Die innere Einheit äußert sich durch Briefe und Reisen, Ermanungen und Fürbitten. Die Kirchenverfassung, speziell der Episkopat, hat zunächst nur lokale Bedeutung für die Einzelgemeinde. Aber neben der Hochschätzung des geistlichen Amtes (1. Clem. Ignat.) steht noch die höchste Anerkennung der Bedeutung der freien Geistestätigkeit (Did., Herm.).

10) Das Bewußtsein von der Nichtigkeit und Vergänglichkeit dieser Welt und von der Herrlichkeit und Ewigkeit jener Welt sowie der Furchtbarkeit der Höllenstrafen ist rege (s. bes. die Apocalyps. Petri). Den Anbruch des Endes wänt man nahe. Für die Eschatologie sind alttestamentliche Bilder und Sprüche des Herrn maßgebend. Das Reich Gottes oder das höchste Gut wird dieser ganzen Gedankenrichtung gemäß als eine rein zukünftige Größe vorgestellt. Je älter die Urkunden, desto lebhafter die Sehnsucht nach jenem Reich. Vor dem Ende liegt das tausendjärige Reich (Barnab. Pap.), welches nach jüdischen Mustern in phantastischer Weise geschildert

1) Damit im Zusammenhang steht das asketische Ideal. In den Acta Thecl. redet Paul. zunächst von *ἐγκράτεια* und *ἀνάστασις* (c. 5), und Thekla bleibt Jungfrau *καὶ ᾤκησεν ἐν σπηλαίῳ χρόνους ἑβδομήκοντα δύο, ἐσθίουσα βοτάνας καὶ ὕδωρ* (c. 42 cf. 16).

2) Vgl. auch die Schilderung der jüd. Frömmigkeit in der Praedicatio Petri (bei Clem. Al. Strom. VI, 5): *Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε, καὶ γὰρ ἐκεῖνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν, οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ* etc.

wird. Zu viel gesagt ist es, wenn man in jenem Gedanken eine der Hauptkräfte der christlichen Propaganda im 1. Jarhundert erblickt (Harnack I³, 158 Anm.). Richtig dagegen ist: „Die Hauptsache blieb das große Weltgericht und die Gewißheit, daß die Heiligen in den Himmel zu Gott, die Unheiligen in die Hölle kommen“ (Harnack I³, 165). Das wurde getragen vom Longedanken.

Dieses dürften die Hauptgedanken der Zeit — im Querschnitt — sein. Das Gedankenerbe der apostol. Zeit wird äußerlich forterhalten, aber der Zusammenhang der Gedanken verrückt sich, und das Verständnis wird an entscheidenden Punkten unsicher, ja geht ganz verloren. Glaube und Sündenvergebung treten zurück und das neue Gesetz, die guten Werke treten dafür auf. Die skizzirten Gedanken sind nicht immer Eigentum sondern auch nur bloße Besitztitel.

Mangel ausreichenden Verständnisses und tieferer Erfassung des Evangeliums (resp. seiner alttest. Voraussetzungen) ist unleugbar. Das greift sicherlich weit bis in das apostolische Zeitalter zurück. Als sicherstes Resultat der Betrachtung dieses Zeitalters läßt sich aber aussprechen, daß die Abweichungen seiner Gedankenwelt von der der Apostel nicht auf judaistische Tendenzen zurückgehen. Mehr als die direkten Urteile beweist in der Hinsicht, daß in keinem Punkt specifisch Judenchristliches oder Ceremonialgesetzliches nachzuweisen ist. Die Gesetzlichkeit trägt nicht die jüdische Weise an sich. Der Moralismus ist dem Heidentum, speziell jener Zeit, eigen, und er haftet dem natürlichen Menschen als solchem an. Die Misverständnisse des Evangeliums gehen grade darauf zurück, daß die Heidenchristen die alttest. Voraussetzungen der apostol. Verkündigung nicht verstanden. Dagegen sind die geschichtlichen Tatsachen im Ganzen treu reproducirt worden.

§ 8. Die Normen des Glaubens.

Als solche beginnen schon in diesem Zeitraum der Kirche zu dienen die heil. Schrift und das Taufbekenntnis.

a) Wie Jesus selbst das A. T. als unwandelbare Autorität bezeichnet und gebraucht hat (z. B. Matth. 5, 17. Luc. 24, 44), so benützen es auch die Apostel (z. B. Röm. 1, 2. Gal. 3, 8. 22; 4, 30 etc.). Aber auch von seinen eigenen Worten sagt der Herr, daß sie Himmel und Erde überdauern werden (Matth. 24, 35), und ein Gleiches gilt von den Festsetzungen seiner Apostel (Matth. 10, 40; 16, 19). Dem entsprechend beziehen sich die Apostel auf Worte

Jesu als bindende Autorität (1. Thess. 4, 15. Gal. 6, 2. 1. Kor. 7, 10; 9, 14. Act. 20, 35), aber auch ihren eigenen Forderungen eignet jene Autorität (z. B. 2. Thess. 2, 15. 2. Kor. 2, 9; 7, 15); neben den Briefen Pauli sind die alttest. Bücher *λοιπαὶ γραφαί* (2. Petr. 3, 15. 16).

Ebenso liegen die Dinge bei den apost. Vätern. Auch hier ist zunächst das A. T. die absolute Autorität und Norm der Warheit, mag dasselbe immerhin neutestamentlich umgedeutet werden. Mit den überkommenen Formeln *ἡ γραφή* und *γέγραπται* werden die Citate eingefürt. Findet sich diese Formel, welche gemäß dem ntl. Sprachgebrauch eben am A. T. haftete, nun auch höchst selten auf Worte Jesu übertragen (Barnab. 4, 14. 2. Clemens 2, 4 cf. Polyc. 12, 1), so steht die Autorität derselben doch auf der gleichen Höhe. Auf sie geht man im Streit zurück (*λεγόντων ὅτι „ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω“. καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι „γέγραπται“, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι „πρόκειται“* etc. Ign. Philad. 8, 2 cf. Smyrn. 7, 2). Dasselbe gilt von den Aposteln. Sie sind maßgebende Autoritäten für die Kirche aller Orte und Zeiten (Ign. Trall. 2, 2; 3, 1. 3; 7, 1. Magn. 6, 1. Philad. 5, 1. Smyrn. 8, 1. Rom. 4, 3. Die Did. gibt sich als die „Lehre der Apostel“). Das Evangelium ist Christi Fleisch, die Apostel sind das Presbyterium der Kirche (Ign. Philad. 5, 1). Mit dieser Wertschätzung stimmt, daß unsere Schriften durchzogen sind von Anspielungen an fast alle apostolischen Schriften, und daß diese wie die Evangelien zur Vorlesung in dem Gottesdienst kamen (vgl. 1. Thess. 5, 27. Kol. 4, 16. Jak. 1, 1. 1. Petr. 1, 1. Apoc. 1, 3. 1. Clem. 47, 1. cf. 2. Clem. 19, 1; die Homilie des Aristides, s. meine Ausgabe 1894. Just. Apol. I, 67. Iren. adv. haer. II, 27, 2; III, 21, 4. Can. Murat. l. 77 f.). Die antignostischen Väter am Ende des 2. Jarh. blicken auf diese Geltung des N. T. als auf etwas von jeher in der Kirche Übliches zurück. Vgl. Marcions Kanon und den Montanismus unten.

Eine fest umschriebene Größe oder ein dogmatischer Begriff war darum der „Kanon“ in unserer Zeit keineswegs. Wie nicht alle Schriften überall gebraucht wurden, so standen auch bald andere Schriften in dem gleichen Ansehen, Hermas, Barnabas, die Didache, 1. und 2. Clemens, die Apokalypse Petri, die Praedicatio Petri; diese wurden ebenfalls verlesen (z. B. Herm. Vis. II, 4, 3. Dionys. v. Cor. b. Euseb. h. e. IV, 23, 11. Hegesipp. ib. 22, 1). Dazu kam, daß jedem vom Geist gewirkten Prophetenspruch die gleiche Autorität eignete

(Hermas, Did. 11, 7. Ign. Philad. 7, 1 fürt solch einen von ihm gesagten Spruch an: ἐκραύγασα μεταξὺ ὢν ἐλάλουν μεγάλῃ φωνῇ, θεοῦ φωνῇ· — „τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις", vgl. die montanist. Prophetie). Der Gegensatz zur Gnosis, zu Marcion und dem Montanismus brachte es mit sich, daß allmählich der Begriff Kanon in dogmatischem Sinne sich herausbildete. Was man stets geübt hatte, wurde da mit Bewußtsein und fester Absicht ausgesprochen (s. Irenäus). Vgl. Credner, Gesch. des N. Tl. Kanons 1860. Kirchhofer, Quellensammlung zur Gesch. des N. Tl. Kan. 1844. Overbeck, Zur Gesch. des Kanons, 1880. Weiß, Einleitung in das N. T. 1886, S. 21 ff. Zahn, Gesch. des N. Tl. Kan. Bd. I und II. 1888 ff. Harnack, Das N. T. um 200, 1889.

b) Der uns geläufige Text des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses läßt sich in wesentlich gleicher Form bis an das Ende des 5. Jarh. zurückverfolgen. Der Ursprung dieser Form wird mit größter Warscheinlichkeit nach Südgallien verlegt. Diese Form wie viele andere im Abendland bräuchlichen, weist aber auf das alte römische Symbol zurück, von welchem es sich nur durch einige Zusätze unterscheidet. Letzteres nun war in Rom im 5. und 4. Jarhundert das herrschende (s. das Bekenntnis Marcells bei Epiph. haer. 52 al. 72). Es läßt sich aber mit Sicherheit bis in die Mitte des 3. Jarh. zurückverfolgen (vgl. Novatian de trinitate). Da aber nun die älteste Form von allen theologischen antignostischen Elementen frei ist, da ein Irenäus und Tertullian die Glaubensregel aus der apostolischen Zeit herstammen lassen, da wie die abendländischen, so auch höchst warscheinlich die mehrfach frei gestalteten, theologisch detaillirten Glaubensregeln des Morgenlandes sämmtlich ihren Archetypus in einem dem alten römischen sehr änlichen Bekenntnis finden, so ist zu urteilen, daß diese und änliche Formeln schon am Anfang des 2. und zu Ende des 1. Jarhunderts bräuchlich wurden und dann wol aus dem Morgenlande, nämlich Kleinasien, nach Rom importirt sind. Um die Mitte des 2. Jarh. ist in Rom eine feste Formel im Gebrauch gewesen. Zu dieser Annahme stimmt, daß schon bei Ignatius und Justin mehrfach an das Symbol erinnernde feste Formeln zu finden sind (Ign. Magn. 11. Eph. 7. Trall. 9. Smyrn. 1. Justin. Ap. I, 13. 31. 46. Dial. 85; vgl. aber auch schon 1. Kor. 15, 3. 1. Tim. 6, 13. 2. Tim. 2, 2. 8; 4, 1 vgl. 3, 10)[1]). Da die kirchliche Sprache Roms bis gegen

1) Feste Formeln scheinen auch bei Aristides vorzukommen, s. Seeberg (in Zahns Forsch. V) S. 270 Anm.

Mitte des 3. Jarh. die griechische war, so ist der älteste für uns erreichbare Wortlaut des röm. Bekenntnisses der von Marcell gebrauchte (337 od. 338): *Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν.*

Dieses der Wortlaut[1]), von welchem kleine Abweichungen für die verschiedenen Landeskirchen anzunehmen sind. Man erläuterte und erweiterte dasselbe in freierer Weise in theol. Anwendung. Aber daß diese regula veritatis, dieser *κανὼν τῆς ἀληθείας* allenthalben in der Kirche identisch und seit der Apostel Zeit gewesen sei, behaupten Irenäus und Tertullian (Iren. adv. haer. I, 10, 1. 2; III, 4, 1. 2. Tert. de praescr. haeret. 37. 44. 42. 14. 26. 36, de virg. vel. 1). Das Bekenntnis ist aber nichts anderes als die heilsgeschichtliche Ausfürung der bräuchlichen Taufformel (Matth. 28, 19. Did. 7, 1. Iust. Apol. I, 61, daher fürt es Tert. auf Christus selbst zurück de praescr. 9. 13. 37. 44). Der *κανὼν τῆς ἀληθείας*, wie man später sagte, ist inhaltlich nur das uralte Taufbekenntnis. *Οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε* etc. Gleich darauf folgt eine kurze Inhaltsangabe des Glaubens, der also Inhalt des Taufbekenntnisses sein muß (Iren. I, 9, 4. cf. 10, 1. Tert. de spectacul. 4. de coron. 3. de bapt. 11. praescr. 14, s. auch Justin Ap. I, 61 extr. Clem. Al. Strom. VIII, 15 p. 887 Potter. VI, 18 p. 826, Paed. I, 6 p. 116, dazu Caspari: hat die alex. Kirche zur Zeit des Clem. ein Taufbek.

1) Der textus receptus unterscheidet sich durch eine Modifikation und einige Zusätze: 1) creatorem coeli et terrae, 2) qui conceptus est de spiritu sancto, 3) passus, mortuus, 4) descendit ad inferna, 5) catholicam, 6) sanctorum communionem, 7) vitam aeternam. — Nach Zahn, hätte es zu Anfang ursprünglich gelautet: *εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα*, unter Berufung auf Reproduktionen der Glaubensregel bei Iren. und Tertull. dazu Eus. h. e. V, 28 (S. 23 ff.), s. aber Harnack, Zur Gesch. der Entstehung des ap. Symbol. Ztschr. f. Th. u. K. 1894, S. 130 ff. — In mehreren alten Relationen fehlt das *μονογενής* (Zahn S. 45 Anm.), sodaß seine Ursprünglichkeit gegründeten Zweifeln unterliegt.

besessen oder nicht? in Ztschr. f. k. Wiss. 1886, S. 352 ff. s. noch bes. Cyprian Ep. 69, 7; 70, 2; 75, 10 fin.).

Diese kürzeste tendenzlose Zusammenfassung der Heilstatsachen des christl. Glaubens, welche Iren. mit Recht τὸ τῆς ἀληθείας σωμάτιον nennt (I, 9, 4), wird ausgelegt durch den Glauben der ap. Väter und legt denselben aus. Das Bewußtsein von jenen geschichtlichen Tatsachen haben sie aus der apostolischen Zeit überkommen, durch das Symbol ist dasselbe der Kirche aller Zeiten erhalten geblieben. Über die dogmatische Verwendung der regula durch Iren. etc. s. unten.

Vgl. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols, Christiania 1866. 69. 75 und Alte und neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymb. ib. 1879. v. Zezschwitz, Katechetik II, 1², § 19 ff. Hahn, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln², 1877. Patr. ap. opp. ed. Lips. I, 2², 115 ff. A. Harnack PRE.² I, 565 ff. Zahn, Glaubensregel und Taufbek. i. d. alt. K. in Ztschr. f. k. Wiss. 1881, S. 302 ff. Zahn, Das ap. Symbol. 1892. Kattenbusch, Das ap. Symbol. I, 1894. Swete, the Apostles' Creed, 1894.

Zweites Kapitel.

Die häretische Umdeutung des Evangeliums sowie die gegen das katholische Christentum gerichteten Reformversuche.

§ 9. Das Judenchristentum.

Indem das wesentlich auf das Ostjordanland und Syrien beschränkte Judenchristentum auf die Entwicklung der kirchlichen Lehr- und Denkweise keinen irgend belangreichen Einfluß ausgeübt hat, ist das Interesse der DG. an ihm ein sehr geringes und eine kurze Übersicht muß hier genügen.

Hauptquellen: Justin. Dialogus c. Tryphone c. 47. Irenaeus adv. haereses I, 26, 2. Origenes c. Celsum II, 1. 3; V, 61. Hippolyt. Refutatio VII, 34. Epiphanius Panarion haer. 29. 30. Euseb. hist. eccl. III, 27. Hieronym. bes. Ep. 112 (al. 89) u. gelegentlich. Über die Test. XII patr. u. d. Clementinen s. unten. Vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristent. (1884) S. 421 ff.; derselbe, Judent. und Judenchristent. (1886). Ritschl, Altkath. Kirche², S. 152 ff. Harnack, DG. I³, 271 ff. Zahn, Gesch. d. ntl. Kan. II, 642 ff.

Die einzelnen Gruppen der Judenchristen beigelegten Namen „Ebjoniten“ und „Nazaräer“ lassen sich nicht scharf auseinander halten. Drei Gruppen lassen sich aber unterscheiden, für welche die Ansätze bereits im apostol. Zeitalter nachweisbar sind.

a) Justin berichtet von Judenchristen, welche von allen die Einhaltung des Gesetzes verlangen, sowie von anderen, welche selbst das Gesetz streng befolgen, dieses aber nicht allen Christen vorschreiben wollen. Er selbst will letzteren die Seligkeit nicht absprechen, weiß aber, daß nicht alle Christen so denken (Dial. 47). Noch Hieronymus kennt dieselben als eine *per totas orientis synagogas inter Iudaeos* verbreitete *haeresis*, Nazaräer genannt, *qui credunt Christum filium dei natum de virgine Maria et eum dicunt esse qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit in quem et nos credimus.* Aber er urteilt von ihnen: *sed dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt nec Christiani* (Ep. 112, 13 [al. 89] vgl. Epiph. h. 29, 7—9). Es hat also im Orient durch Jarhunderte sich ein Judenchristentum erhalten, dessen Bekenner im Glauben mit der kath. Kirche übereinstimmten[1]), blos ein hebräisches Ev. brauchten, Paulum und sein Werk anerkannten, in ihrem Leben aber ihrem nationalen Gesetz treu blieben, one dieses zu einer Forderung für alle Christen zu erheben. Sie sind wirklich jüdische Christen gewesen, wärend die beiden folgenden Gruppen eigentlich nur christliche Juden sind.

b) Die zweite Gruppe entspricht den judenchristlichen Gegnern des Paulus. Es sind christliche Pharisäer. Sie hielten fest an der Beschneidung und dem Gesetz, dieses von allen Christen verlangend (Just. Dial. 47); sie verwarfen Paulus als einen *apostata legis*, brauchten nur das Matth. ev. (Ir. adv. haer. I, 26, 2). Außerdem wurde hier die Gottheit Christi und seine Geburt aus der Jungfrau geleugnet (Ir. III, 21, 1; V, 1, 3). Nicht einen conservativen Zug, sondern eine Concession an das Judentum hat man hierin zu erblicken. Je nach der Stellung zur Geburt Christi unterscheidet Origenes *διττοι Ἐβιωναῖοι* (c. Cels. V, 61). Der Son des Joseph und

1) Euseb. hat (h. e. III, 27, 3) diesen Christen, welche er scharf von den „Ebjoniten" unterscheidet, nachgesagt, daß sie zwar an der Geburt aus der Jungfrau festhielten, nicht aber die Präexistenz des Logos zugestanden hätten: *οὐ μὴν ἐθ' ὁμοίως καὶ οὗτοι προϋπάρχειν αὐτὸν, θεὸν λόγον ὄντα καὶ σοφίαν ὁμολογοῦντες* etc. cf. Orig. in Matth. tom. 16, 12 Delarue III, 733. Gegenüber dem Zeugnis des Hier. kommt dies nicht auf. Es kann sich auf Vermengung mit ebjonitischen Ansichten oder blos auf das Fehlen der Logosspekulation gründen. Für diese hatten Judenchristen keine Anknüpfung. Orig. bezeugt, daß die Juden die Gleichsetzung des Logos mit dem Son Gottes nicht kennen (c. Cels. II, 31). Auch das מֵימְרָא der jüdischen Theologie hat jene Beziehung nicht (vgl. Weber, System d. altsynag. paläst. Theolog., 1880, S. 178. 339).

der Maria wurde durch die Taufe mit dem Geist Gottes ausgerüstet. Er trat dann als Prophet auf und wurde durch seine Frömmigkeit Son Gottes (Epiph. h. 30, 14. 18. Hipp. Ref. VII, 34 p. 406 ed. Duncker-Schneidewin [1]). Auf diesem Wege galt es Christo nachstreben: *κατὰ νόμον φάσκοντες δικαιοῦσθαι* (Hippol.). Hiezu kommt noch die grobsinnliche Vorstellung vom Millennium, die man den Propheten glaubte entnehmen zu können (Ir. I, 26, 2. Hieron. in Jes. l. 18, c. 66, 20).

c) Wie in der Wirklichkeit die 2. und 1. Gruppe sich nicht immer scharf werden haben scheiden lassen, so auch nicht diese dritte und die zweite. Es ist ein Judenchristentum theosophischer Spekulationen und strenger Askese, wie es bereits der Kolosserbrief voraussetzt (vgl. das alex. Judentum und die Essäer). Diese Richtung scheint eine starke Hebung erfaren zu haben z. Z. Trajans am Anfang des 2. Jarh. durch einen Mann *Ἠλχασαΐ* (nach Wellhausen-Alexius, Skizzen III, S. 206 Anm. Oder חֵיל כַּסָּי, *δύναμις κεκαλυμμένη* Epiph. haer. 19, 2 u. Hippol. Ref. IX, 16 p. 468. Ebenso wurde das Buch genannt Epiph. h. 30, 17). Ein Engel von ungeheuerlichen Dimensionen (Christus) begleitet von einem weiblichen Engel (dem h. Geist), habe dem Elkesai im Lande der Serer ein Buch mit neuen Offenbarungen überreicht. In demselben wurde eine zweite

1) Spuren dieses Standpunktes scheinen sich auch in den Testamenta duodecim patriarcharum zu finden (ed. Sinker, auch Migne gr. 2, 1037 ff.) Ich bemerke darüber vorläufig, daß diese ursprünglich jüd. Schrift, nachdem sie vielleicht bereits von einem Juden bearbeitet worden, 70—130 von einem ebjonitischen Judenchristen im Hinblick auf die Zerstörung Jerusalems abermals interpolirt worden ist. Eine abermalige Mehrung durch kurze Zusätze ist ihr etwa zu Anfang des 3. Jarh. von einem patripassianischen Monarchianer zu teil geworden. Für unsere Zwecke kommen besonders in Betracht: Test. Jud. 24: *καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματός μου* (sc. Judae) *ὡς ὁ ἥλιος δικαιοσύνης, συμπορευόμενος τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ἐν πραότητι καὶ δικαιοσύνῃ καὶ πᾶσα ἁμαρτία οὐχ εὑρεθήσεται ἐν αὐτῷ. Καὶ ἀνοιγήσονται ἐπ' αὐτὸν οἱ οὐρανοὶ ἐκχέαι πνεῦμα, εὐλογίαν πατρὸς ἁγίου* (d. i. bei der Taufe Jesu cf. Levi 18). *καὶ αὐτὸς ἐκχεεῖ πνεῦμα χάριτος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθε αὐτῷ εἰς υἱοὺς ἐν ἀληθείᾳ καὶ πορεύσεσθε ἐν προστάγματι αὐτοῦ πρώτοις καὶ ἐσχάτοις* (cf. Zabul. 9. Naph. 3). Diesen *ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα τὸν νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου* verfolgen und töten die Juden (speziell Levis Nachkommen) als einen *πλάνος*, one sein *ἀνάστημα* zu anen (Levi 16). Daher wird Israel verworfen und Jerusalem zerstört (Levi 10. 14), bis in der Endzeit Gott sich ihrer erbarmen wird (Zabul. 9. Asser 7. Joseph 19). Dann ist es aus mit dem Reich des Feindes (Dan 6).

Taufe im Namen des höchsten Gottes und seines Sones des großen Königs (*βαπτισάσθω ἐκ δευτέρου ἐν ὀνόματι* etc.) empfohlen zur Vergebung (*καινὴ ἄφεσις ἁμαρτιῶν*) aller auch der gröbsten Sünden (Hurerei) sowie zur Heilung vom Bisse toller Hunde und schwerer Krankheiten (in Kleidern in das Wasser unter Anrufung des Himmels, des Wassers, der heil. Geister, der Engel des Gebetes, des Ölbaums, des Salzes und der Erde mit dem Versprechen hinfort nichts Böses zu tun). Die geheim zu haltende Lehre, die man annehmen sollte, bezog sich auf Beobachtung des Gesetzes nebst Annahme der Beschneidung. Christus ist nicht von der Jungfrau, sondern wie alle Menschen geboren. Er ist bereits früher öfters erschienen (ein Engel). Paulus wurde verworfen. Ebenso die blutigen Opfer (vgl. Epiph. h. 30, 16; 19, 3). Hiezu tritt noch astrologischer Aberglaube. — S. Hippol. Ref. IX, 13 ff. Orig. bei Eus. h. e. VI, 38. Epiph. h. 19 cf. 53, 1; 30, 17.

In marktschreierischer Weise versuchte Alkibiades aus Apamea in Syrien um 220 in Rom für diese Lehre Propaganda zu machen. Der Erfolg war vorübergehend. Größere Bedeutung erlangte diese Lehrweise in dem judenchristl. Gebiet selbst. Epiphanius nämlich in der 2. Hälfte des 4. Jarh. kann die Bezeichnung „Ebjoniten“ auf eine Richtung anwenden, welche in Allem die nächste Verwandtschaft mit Elkesai aufweist. S. das Einzelne haer. 30, 2. 3. 14. 15. 16. 17. 18. cf. h. 53, 1. Dort sein Urteil: *Οὔτε Χριστιανοὶ ὑπάρχοντες οὔτε Ἰουδαῖοι οὔτε Ἕλληνες ἀλλὰ μέσον ἁπλῶς ὑπάρχοντες, οὐδέν εἰσι.*

Hieher gehört auch der unter dem Namen „Clementinen“ bekannte Schriftencomplex[1]). In mehreren Recensionen liegt uns näm-

1) Über die fast hoffnungslos complicirten litterargeschichtlichen Fragen hinsichtlich der clement. Litt. kann ich hier nur behauptungsweise einige Sätze aussprechen. 1) Homil. wie Rec. sind abhängig von einer umfassenden Grundschrift. 2) Diese trug einen ausgesprochen gnostisirend ebjonitischen Charakter. Dieselbe hat in sich aufgenommen judenchristl. Schriften, wie die *Περίοδοι Πέτρου* (Epiph. h. 30, 15. 16), die *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* (erhalten! Rec. 1, 27—74) u. A. Sie wurde verfaßt in der Absicht Propaganda im Abendland zu machen (der Römer Clemens, Maske einer antimarcionitischen Richtung) und zwar in der zweiten Hälfte des 2. Jarh. 3) Diese Schrift ist in der 2. Hälfte des 3. Jarh. von zwei kathol. Christen bearbeitet worden (die Zeit bes. nach den Verfassungsverhältnissen). Die Hom. sind zuerst geschrieben. Die Grundschrift und dazu die Bearbeitung von H. benutzte dann der Verf. der Recogn. Bewärt sich diese Auffassung,

lich ein didaktischer Roman vor, dessen Held der Römer Clemens ist: 1) die sog. 20 Homilien, eingeleitet durch einen Brief Petri an Jakobus, die sog. *διαμαρτυρία*. Edirt von Dressel, Göttingen 1853; de Lagarde, Leipzig 1865. 2) Derselbe Stoff ist bearbeitet in den Recognitiones. I, 27—74 sind hier die *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* hineingearbeitet worden. Wir besitzen nur die lat. Übersetzung des Rufin, ed. Gersdorf Bibl. patr. I, Lips. 1838. 3) Auszüge aus dem Stoff in den Epitomae, von welchen Dressel zwei Formen edirte. 4) Eine syr. aus Homil. wie Recogn. compilirende Bearbeitung, ed. de Lagarde 1861. — Vgl. Schliemann, Die Clementinen etc. Hilgenfeld, Die clem. Homil. u. Recogn. 1848. Uhlhorn, Die Hom. u. Recogn. 1854. Lehmann, Die clem. Schriften 1869. Langen, Die Clemensromane 1890. Bigg, the Clement. homilies in den Studia bibl. et ecclesiast. II, 157 ff.

Mit vulgär katholischen Elementen mengten sich in diesen Schriften Gedanken eines gnostisirenden Judaismus. Die Welt ist aus Gott emanirt, welcher *τὸ πᾶν* ist. Sie bewegt sich *δυϊκῶς καὶ ἐναντίως*. Auch der Teufel wie Christus entstammt einer *τροπή* in Gott (s. Homil. 2, 15 ff.. 33; 17, 7. 8. 9; 20, 8). Gott hat, nach stoischer Anschauung, ein *σῶμα* und *σχῆμα* (Homil. 17, 7). Jenem Gesetz des Gegensatzes gemäß gibt es eine doppelte Reihe von Propheten, die männliche und weibliche Prophetie. Letztere hat Eva, erstere Adam zu Repräsentanten. Von der weiblichen geht das Heidentum aber auch das falsche Judentum aus. Von dieser falschen Prophetie rüren Krieg und blutiges Opferwesen (der Menstruation entsprechend), sowie die Vielgötterei her (Homil. 3, 20—27, cf. die Doppelreihe Rec. 8, 52; 3, 61; 5, 9). Der ware Prophet dagegen (Adam oder Christus) „wechselt von Anfang der Welt an mit den Namen zugleich die Gestalt und läuft durch die Welt, bis daß er seine Zeiten erreicht haben und wegen seiner Mühe durch Gottes Erbarmen gesalbt, für immer Ruhe haben wird“ (Hom. 3, 20, cf. Recogn. 2, 22). Dieser rechte Prophet hat nun bes. in Adam, Mose und vor Allem Christus die Warheit gelehrt: Es ist ein Gott, der die Welt erschaffen hat und unser gerechter Richter ist. Dadurch ist ausgeschlossen, daß Christus Gott ist (*οὔτε ἑαυτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν*). Obgleich *υἱὸς θεοῦ* ist

so liegt das Recht vor die, von den Homil. im Ganzen besser conservirte judenchristliche Grundlage unserer Bücher — mit Vorsicht — zur Charakteristik des Judenchristentums um 200 zu gebrauchen.

er nicht ϑεός, indem dieser ein ἀγέννητον, jener ein γεννητόν ist (H. 16, 15. 16). Der Mensch ist walfrei: ἃ δεῖ φρονεῖν καὶ ποιεῖν ἐνετείλατο· ἕλεσθε οὖν ὃ ἐπὶ τῇ ὑμετέρᾳ κεῖται ἐξουσίᾳ (Hom. 11, 11; 10, 4 ff. cf. Recogn. 2, 36 fin. 3, 22. 23 cf. 8, 48). Es gilt nun die Gebote Gottes erfüllen. Die Beschneidung erwänen die Hom. nicht (s. aber Diamart. Jak. 1), die Rec. (5, 34) sehen ausdrücklich von ihr ab. Dazu kommen häufige Waschungen (H. 9, 23; 10, 26. R. 4, 3; 5, 36), vegetarische Narung (Hom. 12, 6; 15, 7; 8, 15; 14, 1), die Ehe war geboten (H. 3, 68. Ep. ad. Jac. 7). Eine eigentümliche Kritik am A. T. ermöglichte die Verwerfung der blutigen Opfer (H. 2, 52 f. 3, 42).

Es ist eine bes. Schattirung des Elkesaitismus, die hier auftritt. Wiewol die Darstellung mit dem Interesse das Abendland, speciell Rom zu gewinnen, unternommen zu sein scheint, ist ein Erfolg dieses Unternehmens nicht bekannt. Dieses Judentum hat überhaupt eine histor. Wirkung lediglich auf die Entstehung des Mohammedanismus ausgeübt (vgl. Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten H. III 197 ff.). Aus dem Bund der beiden großen monotheistischen Religionen der Semiten ist die dritte erwachsen.

§ 10. Die heidenchristliche Gnosis.

Quellen: Von der reichen gnost. Litt. sind vollständig erhalten nur der Brief des Ptolemäus an die Flora bei Epiph. h. 33, 3 ff., — die Pistis-Sophia (kopt.) ed. Schwartze-Petermann 1853, aus der 2. Hälfte des 3. Jarh. vgl. Harnack Texte u. Unters. VII, 2 und zwei andere gnost. Werke in koptischer Sprache, die Schmidt edirte, Texte u. Unters. VIII, 1. 2. Sonst nur Fragmente s. die Angaben von Bonwetsch bei Thomasius DG. I, 153 f. Eine übersichtl. Sammlung bei Grabe, Spicilegium II; Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristent. 1884, s. auch Stieren, Irenäus I, 909 ff. (Ptol. Valent. Herakleon, des letzteren Frgg. sammelte Brooke in Texts and Studies I, 4). — Die ältesten der gegen die Häretiker gerichteten Werke sind verloren, so Agrippa Castor (Eus. h. e. IV, 7, 5 ff.), Justins Syntagma wider alle Häresien (cf. Apol. I, 26) und desselben Schrift gegen Marcion (Iren. adv. haer. IV, 6, 2) etc. — Erhalten in lat. Übersetzung (viel griech. Frg. bei Epiph. Eus. etc.) — Irenäus Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ll. 5 (edd. Massuet; Stieren; Harvey), geschrieben um 180. — Tertullian de praescriptione haereticorum, adv. Valentinianos, de carne Christi, de resurrectione carnis, de anima. — Von Hippolyt besitzen wir κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος ll. 10 ca. 230 (Refutatio oder Philosophumena, ed. Duncker-Schneidewin, vgl. Stähelin in Texte u. Unters. VI, 3), verloren ist sein früheres Syntagma wider alle Häresien, Photius Bibl. Cod. 121, geschr. nach 200 (zu reconstruiren aus Ps.-Tertull. adv. omn. haeres., Philastrius und Epiphan.). — Im Übrigen Philastrius, de haeresibus ca. 380. Epiphan.

Panarion geschr. 374—376 (beides bei Öhler, Corp. haeresiologic.). Adamantius, de recta in deum fide, Delarue Opp. Orig. I, 803; Rufins lat. Übers. bei Caspari, Kirchenhist. Anekdota 1883. Vgl. Zahn Ztschr. f. KG. IX, 193 ff ca. 310. Sonst die WW. des Clemens Alex., Origenes, Euseb. h. e., Plotin. Ennead. II, 9 (ed. Müller I, 133 ff.), Porphyr. Vita Plotin. 16.

Zur Quellenkritik: Volkmar, Quellen der Ketzergesch. 1855. Lipsius, Zur Quellenkrit. d. Epiph. 1865. Lipsius, Die Quellen der ältest. Ketzergesch. 1875. Harnack, Zur Quellenkrit. der Gesch. d. Gnostic. 1873. Harnack in Ztschr. f. hist. Th. 1874, 143 ff. Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristent. 1884. Kunze, de historiae gnosticismi fontibus, 1894.

Darstellungen: Neander, Entwickl. der vornehmst. gnost. Systeme 1818. Baur, Die christl. Gnosis 1835. Lipsius, Der Gnostic., sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang 1860. Jacobi, PRE. V², 204 ff. Koffmane, Die Gnosis nach Tendenz u. Organis. 1881. Hilgenfeld, a. a. O. Thomasius, DG. I², 62 ff. Harnack, DG. I³, 211 ff. Renan, Origines du christianisme VI, 140 ff. VII, 112 ff. Anrich, Das antike Mysterienwesen in s. Einfluß auf d. Christent. 1894, S. 74 ff.

Schon im apostolischen Zeitalter traten mit zunehmender Deutlichkeit Häretiker auf, bes. in Kleinasien und Antiochien, welche ihren nächsten Ursprung im Judentum haben. Spekulationen über die Engel- und Geisterwelt, eine dualistisch asketische Ethik oder unsittlicher Libertinismus, Spiritualisirung der Auferstehung, sowie Hon über die Hoffnung der Kirche kennzeichnen sie (Kol. 2, 18 ff. 1. Tim. 1, 3—7; 4, 1—3; 6, 3 f. 2. Tim. 2, 14—18. Tit. 1, 10—16. 2. Petr. 2, 1—3, 4. Jud. 4—16. Apoc. 2, 6. 15. 20 ff. cf. Act. 20, 29 f.). Zu Schluß der ap. Zeit, gegen Ende des 1. Jarh., haben diese Ansichten festere Gestalt angenommen. Johannes bekämpft eine Richtung, welche Christus von Jesus scheidet, indem sie leugnet, daß Jesus als Christus im Fleisch gekommen (Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. 1. Joh. 4, 2; 2, 22; 4, 15; 5, 1. 5. 6. 2. Joh. 7. Ev. Joh. 1, 14). Gemeint ist die Irrlehre des Kerinth (Iren. III, 11, 1). Der ap. Zeit gehört auch der samaritanische Pseudomessias Simon an (Act. 8, 9 ff. Just. Ap. I, 26. 56. Ir. I, 23. cf. viell. Joseph. Antiq. XVIII, 4, 1). Seine Lehre wurde durch seinen Schüler Menander nach Antiochien verpflanzt. Auch er trieb Magie, ließ die Welt von Engeln gemacht sein, welche von der „Idee" hervorgebracht seien; er verhieß denen, welche ihm folgen, die Unsterblichkeit (Just. Ap. I, 26. Ir. III, 23, 5). Änlich Satornil, der aber bereits dem Judengott eine niedere Stellung zuweist (Ir. I, 24, 1 f.). Den Ausgang von jüd. Gedanken verleugnen auch die Irrlehrer bei Ignatius

nicht. Als Hauptirrtum tritt die Behauptung auf, Christus habe τὸ δοκεῖν πεπονθέναι (Smyrn. 2—4. Tr. 10. Phil. 6—9, cf. Magn. 8—11. Phil. 6, 1).

Seit Anfang des 1. Jarh. sind diese Irrlehren offen hervorgetreten und haben alsbald ungeheure Verbreitung erlangt (Hegesipp b. Eus. h. e. IV, 22, 4. III, 32, 7 f.). Wandernde Lehrer werden dieses rapide Wachstum bewirkt haben (vgl. 1. Joh. 4, 1. 2. Joh. 10. 3. Joh. 5 f. 10. Did. 11. 12. Ign. Sm. 4, 1. Eph. 9, 1; 7, 1, noch Pist.-Soph. p. 353. 272). Im Einzelnen liegt die Geschichte desselben im Dunkeln. Nur so viel ist klar, daß in einigen Decennien diese Richtung auf heidenchristlichem Boden große Ausbreitung gefunden und in specifisch heidenchristlicher Weise fortgebildet worden ist. Die wichtigsten gnost. „Systeme" sind die des Basilides, des Valentin mit seinen Schülern (Herakleon, Ptolemäus die Hauptvertreter der italischen Schule, Axionicus, Bardesanes als Repräsentanten der anatolischen Schule), die Ophiten, Kainiten, Peraten, Sethianer, der Gnostiker Justin, die Naassener; dazu Ultras wie Marcus, Karpokrates u. s. w. (eine übersichtl. Zusammenfass. in Möllers KG. I, 136 ff.).

Den Namen γνωστικοί haben sich einige dieser Schulen selbst beigelegt (z. B. Ir. I, 25, 6. Hippol. Ref. V, 11; V, 23), Irenäus hat ihn mit Recht auf alle diese die Erkenntnis über den Glauben stellenden Richtungen angewandt (vgl. Hilgenfeld S. 343 f.).

Die Fragen religiöser Erkenntnis, welche das Heidentum des 2. Jarh. stellte und deren Lösung man vielfach den Religionen des Orients glaubte entnehmen zu können, will die Gnosis beantworten mit Verwertung der Erkenntnisse des Christentums. Nicht Problemen christlicher, sondern heidnischer Religiosität geht sie nach: *Unde malum et qua in re? unde homo et quomodo et quod maxime Valentinus proposuit: unde deus?* (Tert. de praescr. 7.) Ἔστι δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν καὶ τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν ἢ ποῦ ἐνεβλήθημεν (Clem. Excerpta ex Theod. 78). Das Hauptanliegen ist die Entstehung dieser Welt, die rätselhafte Mengung von Geist und Materie im Menschen zu erklären und den Weg zur Erlösung aus diesem Zustand oder zu der Unsterblichkeit zu zeigen. Zu diesem Zweck wird, unter Anlehnung an orientalische Spekulationen, eine phantastische Kosmogonie entworfen, an welche sich eine entsprechende „Heilsgeschichte" schließt. Die Lehre hievon ist des Christentums Inhalt. Nach dem Vorbild

der Mysterien und von derselben Stimmung, welche jene hervorrief, beherrscht, versuchte man durch Vereine mit mannigfachen symbolischen Handlungen, magischen Wundern und Zauberformeln diese Lehre den Einzelnen nahe zu bringen [1]). Als christlich wurde dieselbe erwiesen durch allegorische Exegese des A. und N. T. sowie durch Berufung auf selbstgemachte heil. Schriften und Geheimtraditionen. Nicht philosophische Erkenntnis soll dem Einzelnen hiedurch geboten werden, sondern intuitive Gefülserkenntnis, eine neue Gemütsstimmung und damit die Anregung zu einer religiösen Weltanschauung [2]). „Ein wunderliches Gebilde, dieser Gnosticismus, von der aufgehenden Sonne des Christentums gezeugt in den Nebeln des untergehenden Heidentums!“ (Graul, d. chr. Kirche an der Schwelle d. ir. Ztalters. S. 91.)

One auf die Einzelheiten der Systeme einzugehen, sollen diese Hauptpunkte im Folgenden ausgefürt werden.

A. 1) Die Welt des Geistes und der Materie stehen einander dualistisch gegenüber wie oben und unten, wie gut und böse. 2) Aus der Geisteswelt (*βύϑος, αὐτοπάτωρ, πλήρωμα*), die in sich bewegt ist durch die *αἰῶνες* (*sensus et affectus, motus* des Urgeistes oder auch *personales substantiae* Tert. adv. Val. 4. Ir. II, 13, 10. II, 28, 4), ist durch Emanation oder Evolution diese Welt hervorgegangen. 3) Schöpfer derselben ist nicht der höchste Gott sondern ein niederes Wesen, der Demiurg oder Judengott (z. B. Ep. Ptol. ad Flor.: *Οὗτος δὲ δημιουργὸς καὶ ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός ἐστιν κόσμου, ἕτερος ὢν παρὰ τὰς τούτων* (d. i. des höchsten Gottes und des Teufels) *οὐσίας, μέσος τούτων καϑεστὼς ἐνδίκως*) oder auch Engel. 4) In der Welt der Materie lebt aber ein Überrest aus der Geistwelt. Auf dessen Erlösung zielt nun das Folgende ab. Je nach dem Maß des Geistes in der Materie sind die Menschen *πνευματικοί, ψυχικοί* und *σωματικοί* (z. B. Ir. I, 7, 5. Tert. adv. Val. 29). Diese Unterscheidung läßt sich auch mit der von Christentum, Judentum und Heidentum combiniren. 5) Die Sinnlichkeit ist (echt heidnisch) das Böse im Menschen. Der Geist ist in den Leib eingekerkert: *Πόλεμον δὲ λέγει* (ψ 23, 8) *τὸν ἐν σώματι, ὅτι ἐκ*

1) Vgl. Hippol. Refut. I prooem.: *ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς τὰ δοξαζόμενα ἀρχὴν μὲν ἐκ τῆς Ἑλλήνων σοφίας λαβόντα, ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων καὶ μυστηρίων ἐπικεχειρημένων καὶ ἀστρολόγων ῥεμβομένων.*

2) Man kann sich hier des Urteils von Celsus erinnern: *Σειρῆνας δέ τινας ἐξορχουμένας καὶ σοφιστρίας, κατασφραγιζομένας τὰ ὦτα* (gnost. Ritus) *καὶ ἀποσυνοκεφαλούσας τοὺς πειϑομένους* etc. Orig. c. Cels. V, 64.

μαχίμων στοιχείων πέπλασται τὸ πλάσμα (Hippol. Ref. V, 8 p. 154 vgl. den Hymnus der Naassener ib. c. 10 p. 176: *Ἀπὸ σῆς πνοῆς ἐπιπλάζεται — Ζητεῖ δὲ φυγεῖν τὸ πικρὸν χάος — καὶ οὐκ οἶδε πῶς διελεύσεται* etc.). Mancherlei Dämonen wonen nun in der menschlichen Seele und beschädigen und beschmutzen dieselbe wie Reisende ein Wirtshaus (Valent. bei Clem. Al. Str. II, 20, 114). Die Allgemeinheit der Sünde wie ihre dem Menschen natürliche Art folgt hieraus (Basilid. b. Cl. Al. Str. IV, 12, 83 b. Hilgenf. S. 208. Ir. IV, 27, 2). 6) Aus der Geisteswelt stammt die Erlösung. Erlöser ist Jesus Christus. Die mannigfachen Vorstellungen über seine Person (ein himml. Äon, welcher in einem Leibe weilt, welcher Enthaltsamkeit übt und so zu einer Natur mit jenem verwächst: *Ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύσιν φαμέν.* Valent. b. Clem. Al. Str. III, 7, 59 u. b. Photius Bibl. cod. 230 s. Hilgenf. 297. 302. Oder ein Äon, der einen aus seelischer Substanz bereiteten Leib angenommen. Als *ἀπαθής* hat nicht er gelitten sondern nur sein seelischer Leib, so Valentins Schule Ir. I, 6, 1; 7, 2. Anderes Tert. adv. Val. 39. Der gottebenbildliche durch besondere Ökonomie durch Maria erzeugte Mensch Jesus wird erwält von Gott, in der Taufe vereinigt sich mit ihm der Äon Christus auch Anthropos oder Menschenson genannt, so Marcus b. Ir. I, 15, 3 cf. schon Kerinth bei Ir. I, 26, 1. Karpokrat. Ir. I, 25, 1. 2. Ps.-Tert. adv. omn. h. 15. — Satornil: *Τὸν δὲ σωτῆρα ἀγέννητον ὑπέθετο καὶ ἀσώματον καὶ ἀνείδεον, δοκήσει δὲ ἐπιπεφηνέναι ἄνθρωπον* Ir. I, 24, 2. — Basilid.: *Christum . . . venisse in phantasmate, sine substantia carnis fuisse, hunc passum apud Iudaeos non esse, sed vice ipsius Simonem crucifixum esse; unde nec in eum credendum esse qui sit crucifixus* (Ps.-Tert. 4 vgl. Ir. I, 24, 4. Philaster 32 u. s. w.) haben das mit einander gemein, daß der historische Jesus scharf getrennt wird von dem himmlischen Christus, entweder so daß der himml. Äon in einem Scheinleibe wonte, oder so, daß der Mensch Jesus von dem Äon geleitet und bewegt wurde. — 7) Über den Zweck des Kommens Christi ist zu sagen: *τεθεληκέναι γὰρ τὸν πατέρα τῶν ὅλων λῦσαι τὴν ἄγνοιαν καὶ καθελεῖν τὸν θάνατον. Ἀγνοίας δὲ λύσις ἡ ἐπίγνωσις αὐτοῦ ἐγίνετο* (Ir. I, 15, 2, Marcus). Im Hymnus der Naassener spricht Christus zum Vater: *Μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω — Μορφάς τε θειῶν ἐπιδείξω — Τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ — Γνῶσιν καλέσας παραδώσω* (Hipp. Ref. V, 10, vgl. auch Pist. Soph. p. 1 f. 182. 232: *ἀμὴν dico vobis eos cognituros esse, quo-*

modo κόσμος constitutus sit, dazu die Aufzälung p. 206 ff.). Das Ev. ist ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις (Hipp. Ref. VII, 27 p. 376). „*Dies ist das Buch von den Erkenntnissen des unsichtbaren Gottes vermittelst der verborgenen Mysterien, welche zu dem auserwälten Geschlechte füren*", — „*Das ist die Lehre, in der die gesammte Erkenntnis wont*", heißt es zu Beginn der Jeûbücher (S. 142). Christus bringt der Welt also die Erkenntnis, dadurch werden die Geistelemente gestärkt, sich von der Materie zu befreien. Die Selbstbesinnung des Menschengeistes beginnt. 8) Die Erlösung gilt zunächst den Pneumatikern: Αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν (Ir. I, 6, 2 vgl. Cl. Al. Str. V, 1, 3). In Christo blickt der μόνος ἀγαθὸς πατήρ selber das Herz an und nun wird dasselbe erleuchtet und ist selig im Schauen Gottes. In wechselseitiger Liebesgemeinschaft mit dem Heiland verbunden lebt nun der Mensch, in sich unsterblich geworden (Val. b. Cl. Al. Str. II, 20, 114; V, 6, 52; IV, 13, 91, bei Hilgenf. S. 296. 301. 298). Die ἐπίγνωσις τοῦ ἀρρήτου μεγέθους ist die Erlösung, aber nur auf den Geist und nicht auf Seele und Leib bezieht sich dieselbe (Ir. I, 21, 4; 7, 5). So wird der Geist durch Erkenntnis frei von dem Druck der Sinnlichkeit und erhebt sich zu Gott. — Die Psychiker, das sind die kirchlichen Christen, können durch Glauben und Werke gerettet werden, verloren gehen dagegen die Hyliker (Ir. I, 6, 2). In der Praxis haben die Gnostiker die Genossen ihrer Verbindungen durchweg für Pneumatiker angesehen (vgl. Ir. I, 6, 1 fin. III, 15, 2. Hipp. Ref. V, 9 p. 174). 9) Die dieser Erlösungslehre entsprechende Moral hat die Misachtung der Sinnlichkeit zur Triebfeder und nimmt doppelte Gestalt an (Ir. III, 15, 2), entweder strenge asketische Enthaltsamkeit (Ir. I, 24, 2. Hipp. Ref. V, 9 p. 170. Pist. Soph. p. 250. 254 f.) oder ein laxes dem Fleisch Leben, da ihnen nichts schaden könne, spöttische Kritik der kirchl. Strenge z. B. auch hinsichtlich des Martyriums (Ir. I, 6, 2. 3. Cl. Al. Str. IV, 9, 73. Agrippa Cast. b. Eus. h. e. IV, 7, 7. Gegen die θεατρικοὶ ἀσκῆται spricht Isidor b. Cl. Al. Str. III, 1, 1, vgl. noch Plot. II, 9, 15). 10) Der Gesammtrichtung gemäß fehlt die Auferstehung des Fleisches sowie die gesammte urchristl. Eschatologie in der Gnosis. Die Rückkehr des aus der Materie befreiten Geistes in das Pleroma bildet den Abschluß (vgl. Ir. I, 7, 1. 5. Tert. c. Val. 32).

B. Diese Weltanschauung versuchte man nun in besonderen

Vereinen durch symbolische Handlungen, mystische Weihen, Mitteilung wirkungskräftiger Zauberformeln etc. den Einzelnen nahe zu bringen. Man wandte sich dabei gern an die kirchlichen Christen (Ir. III, 15, 2. Tert. praescr. 42). Die Gnostiker bildeten entweder Gemeinden neben der Kirche oder geheime Vereine in der Kirche (Ir. III, 4, 3; 15, 2; I, 13, 7). Sowol bei der Aufnahme in den Verein, als in dem Kultus desselben spielten fremdartige Formeln und Formen eine Hauptrolle. Solche „Mysterien“ den Seinen als Schutzmittel und als wirksame Mächte der Sünde, dem Tode und den im Todeszustand hindernden kosmischen Gewalten gegenüber zu verleihen, erschien als die Absicht Christi: *Dixit Iesus . . . haud adduxi quidquam in κόσμον veniens nisi hunc ignem et hanc aquam et hoc vinum et hunc sanguinem* (Pist. Soph. p. 372 vgl. Jeû I, S. 142. 198). Wir stellen das wesentliche Material im Folgenden zusammen: Die ἀπολύτρωσις Einfürung in ein Brautgemach, πνευματικὸς γάμος bei den Markosiern (Ir. I, 21, 2. 3); Brandmarkung am rechten Or (Ir. I, 25, 6. Cl. Al. Excerpt. ex proph. § 25. Cels. b. Orig. c. Cels. V, 64); die dreifache Taufe mit Wasser, Feuer, Geist (z. B. Jeû S. 195. 198. 200 ff. Pist. Soph. 375 ff.); die Ölsalbung (Ir. I, 21, 3. Hippol. V, 7. Orig. c. Cels. VI, 27. Acta Thom. ed. Bonnet p. 20. 68. 73. 82); das „Mysterium der Sündenvergebung“ (z. B. Jeû S. 206 f.: *„deshalb muss jeder Mensch, welcher an den Son des Lichtes glauben will, das Mysterium der Sündenvergebung empfangen, damit er ganz vollkommen und in allen Mysterien vollendet werde deswegen nun sage ich auch, dass, wenn ihr das Mysterium der Sündenvergebung empfangen habt, alle Sünden, die ihr bewusst und unbewusst begangen, die ihr seit eurer Kindheit bis zum heutigen Tage und bis zur Auflösung des Bandes des Fleisches der εἱμαρμένη begangen habt, sämmtlich ausgetilgt werden, weil ihr das Mysterium der Sündenvergebung empfangen habt“*, dazu Pist. Soph. p. 300. 375 f.); vgl. den scheußlichen Ritus (Menstruationsblut und Mannessamen; Pist. Soph. p. 386. Epiph. h. 26, 4. 2 B. Jeû. S. 194, s. auch Augustin de haeres. 45, de morib. Manich. 18, 66); Bilder (Ir. I, 25, 6); Zaubermittel und -sprüche (Plotin Ennead. II, 9, 14. Orig. c. Cels. VI, 31, Cels. ib. 39. 40, vgl. die mannigfachen Formeln, die wir nun aus den koptischen gnost. Werken kennen); Hymnen (Acta Joh. ed. Zahn p. 220 f. Acta Thomae s. Lipsius Apokr. Apostelgesch. I, 292 ff. Hippol. V, 6. 10; VI, 37. Tert. de carn. Chr. 17. 20 cf. Can. Murat. l. 81 ff. Pist. Soph. 33 ff. 53—180); Prophetie (Iren. I, 13, 3. Eus.

h. e. IV, 7, 7)[1]); Wunder, wie die Wandlung des Weines in Blut (Ir. I, 13, 2. Hippol. VI, 39 p. 296. Clem. Exc. ex Theodot. 82, vgl. die Wandlung des Weines in Wasser 2. B. Jeû S. 200); sodann die Ölsalbung an Sterbenden (Ir. I, 21, 5 vgl. Orig. c. Cels. VI, 27. Epiph. h. 36, 2). — Welche praktische Bedeutung diesem allem zukam, zeigen die uns in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Originalwerke. Zugleich aber ist deutlich, daß dieses ganze wüste Spiel mit Symbolen und Formeln seine genau entsprechende Parallele an dem zeitgenössischen heidnischen Mysterienwesen hat. So erst wird das Wesen der Gnosis ganz verstanden. Es ist der Versuch das Evangelium in religiöse Philosophie und in Mysterienweisheit zu wandeln, ein Versuch das Heidentum zum Christentum der Aufgeklärten zu machen.

C. Die gnostische Lehre wollte sich aber als christliche behaupten. Zur Durchfürung dessen gab es nur den in der Kirche üblichen Weg, nämlich die Lehre als auf den h. Schriften und der urchristlichen Überlieferung beruhend zu erweisen. Auf Worte Jesu berief man sich dabei mit Vorliebe. (Vgl. Ep. Ptol. ad Flor. fin.: *ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ.*) Hiezu brauchte man einmal das bei Heiden und Christen gleich übliche Mittel der allegorischen Exegese (Beispiele a. a. O. u. Ir. I, 3. 8 cf. Tert. de praescr. 38. 17. resurr. carn. 63). Dazu kam die Berufung auf angebliche Geheimtradition aus der apostolischen Zeit (Ir. III, 2, 1; I, 25, 1. Cl. Al. Str. VII, 17. Hipp. Ref. VII, 20; V, 7. Tert. de praescr. 25 f. vgl. die Mitteilungen in d. Pist. Soph. u. den Jeûbüchern). Auf Grund dieser entstand dann eine Litteratur heil. Schriften (*ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν* Ir. I, 20, 1; 25, 5. Evangelien s. Zahn, Gesch. d. nt. Kan. I, 770 ff. 744 ff. — Vgl. auch die Quellen zu Hipp. Ref., wie immer es sich mit ihnen verhalten mag). Indem man so mit den in der Kirche giltigen Normen arbeitete, gelang es, den minder Einsichtsvollen zu imponiren (*εἰς κατάπληξιν τῶν*

1) Bei den unartikulirten sinnlosen Gebets- oder Zauberformeln, die in der Pist. Soph. und den Jeûbb. öfters begegnen, könnte man an einen Nachhall des urchristlichen Zungenredens, resp. eine Imitation desselben denken (vgl. Harnack. T. u. U. VII, 2, 86 ff.). Doch bedarf es dieser Annahme nicht, da man in heidnischen wie jüdischen Zaubersprüchen änlichen Formeln häufig begegnet, s. z. B. Dieterich, Abraxas 1891 S. 138. 139 u. s.

ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα Ir. I, 20, 1) und die gnostische Lehre als das echte Christentum hinzustellen.

Die Gnosis ist eine schroff antijudaistische (die Beurteilung des Demiurgen) Erscheinung, welche auf dem Boden des Heidenchristentums sich entfaltete. Die Gnosis ist aber nicht nur heidenchristlich, sondern wesentlich heidnisch. Der heidnischen Religiosität entstammt ihr Grundproblem, sowie die eigentlichen Mittel zur Lösung desselben. Daß aber auch die Mittel christlicher und jüdischer Überlieferung zur Lösung desselben verwandt werden, ändert an ihrem Charakter nichts. Als christlich aber erweist sich die Gnosis vor Allem durch ihre Schätzung der Person Christi. Seine Person bezeichnet den entscheidenden Wendepunkt und seine Lehre ist die absolute Warheit. Man vergleiche Philo's Stellung zum Judentum (Mose dort und Jesus hier), sowie die der Zeit eigentümliche Vorliebe für orientalische Religionsformen. Mit Recht hat man die Gnosis „als die akute Hellenisirung des Christentums" bezeichnet (Harnack). Irrefürend dagegen ist es die Gnostiker die „ersten christl. Theologen" zu nennen (ders.).

Die historische Bedeutung des Gnosticismus ist eine sehr große. Hier zuerst ist das Christentum als „Lehre" und als „Mysterium" aufgefaßt worden. Dadurch ist die Kirche genötigt worden festzustellen, was christliche Lehre ist. Und indem die Gnostiker die kirchlichen Normen, die heil. Schriften und die Überlieferung (dieselben sind keinesfalls von ihnen zuerst so angewandt worden) zu ihrem Zwecke brauchten, sah man sich zu einer festeren Bestimmung jener Begriffe genötigt. Dagegen dürfen die positiven Anregungen der Gnostiker nicht überschätzt werden [1]).

1) Hieher lassen sich manche Details rechnen, z. B. vom Urvater hieß es bei späteren Valentinianern: *Ἔδοξεν αὐτῷ ποτε τὸ κάλλιστον καὶ τελεώτατον, ὃ εἶχεν ἐν αὐτῷ, γεννῆσαι καὶ προαγαγεῖν· φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν. Ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ἦν τὸ ἀγαπώμενον.* Daher die Erzeugung von *νοῦς* und *ἀλήθεια* (Hipp. Ref. VI, 29 p. 272). — Basilides hat die Formel gebraucht: *κατ' ἐπακολούθημα δ' αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν* (Cl. Al. Str. II, 3 p. 434). Allein diese Erwälung bedeutet doch nur ein *φύσεως πλεονέκτημα* (ib. cf. Str. V, 1 p. 645). Vgl. auch die interessanten Formeln gnost. Gegner, die Orig. bekämpft: *οὐχ ἡμέτερον ἔργον ἔσται τὸ κατ' ἀρετὴν βιοῦν ἀλλὰ πάντη θεία χάρις* oder *οὐκ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν τὸ σώζεσθαι ἀλλ' ἐκ κατασκευῆς . . . ἢ ἐκ προαιρέσεως τοῦ ὅτε βούλεται ἐλεοῦντος*, cf. Röm. 9, 16 (Orig.

Zu den Gnostikern rechnet man gewönlich auch den Marcion v. Sinope. Wir werden besser tun ihn gesondert zu behandeln. Es sind um die Mitte des 2. Jarh. zwei Reformversuche gemacht worden, von Marcion und von dem Montanismus. Der eine entnimmt den Rechtstitel zu seinem Unternehmen den Schriften des Paulus, der andere ist angeregt von Gedanken des Johannes. Ersterer setzt ein Zunehmen des gesetzlichen Wesens sowie der allegorisirenden Benützung des A. T. voraus, letzterer weist zurück auf eine gewisse Erstarrung der urchristlichen Geistesfülle und der eschatologischen Hoffnung. So lagen die Dinge um 150 (vgl. unten die Apologeten).

§ 11. Der Reformversuch des Marcion.

Quellen: Iren. I, 27, 2—4; III, 12, 12 u. s. Tert. adv. Marcionem ll. 5. Ps. Tert. 17. Philaster h. 44. 45. Epiph. h. 41. 42. Hippol. Refut. VII, 29—31. Adamantius Dial. de orth. fid. I. II. Esnik (arm. Bisch. d. 5. Jarh.), Zerstörung der Ketzer (übers. v. Neumann, Ztschr. f. hist. Th. 1834, besser von Windischmann in Bayr. Annalen f. Vaterlandskunde 1834 Jan. vgl. Hübschmann in Ztschr. f. wiss. Th. 1876, S. 84 f.). Vgl. Rhodon über M.'s Schüler Apelles bei Eus. h. e. V, 13, Frgg. des letzteren in Texte u. Unters. VI, 3, 111 ff. vgl. Harnack, De Ap. gnosi monarch. 1874. — Darstellungen: Harnack, DG. I^3, 254 ff. u. Ztschr. f. wiss. Th. 1876, S. 80 ff. Bonwetsch b. Thomas. DG, I, 81 ff. Zahn, Gesch. des ntl. Kan. I, 585 ff. II, 409 ff. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 316 ff. Meyboom, Marcion en de Marcionieten 1888.

Um 140 kam M. nach Rom, warscheinlich aus der heimischen Kirche (in Sinope) wegen Hurerei ausgestoßen. Er ist Glied der röm. Gemeinde geworden (Tert. IV, 4). Eine Frage brennt ihm auf dem Herzen: wie man den neuen Wein in die alten Schläuche gießen könne, und wiederum, daß kein guter Baum böse und kein schlechter Baum gute Früchte bringen könne (Mtth. 9, 16 f.; 7, 18). Die Antworten der Presbyter genügten nicht. Am Galaterbrief gingen ihm die Augen

de princ. III, 1, 8 ff. 15. 18 ed. Redepenning p. 28. 33). Allein niemand wird hist. Abhängigkeit Augustins von diesen sehr andersartiges (vgl. c. Cels. V, 61) meinenden Formeln behaupten. — Den Terminus ὁμοούσιος haben Gnostiker vielleicht zuerst gebraucht (z. B. Ep. Pt. ad Fl. b. Epiph. h. 33, 7. Ir I, 5, 1. 5. 6; 11, 3. Hipp. Ref. VII, 22. cf. Clem. homil. 20, 7. — Iren. II, 17, 2 = eiusdem substantiae, ebenso übersetzt Augustin in Ioh. tr. 97, 4 vgl. consubstantialis Tert. adv. Hermog. 44). Die gnost. „Zweinaturenlehre“ hat mit der kirchl. nichts gemein. Eine Verwandtschaft zwischen der späteren kath. Sakramentslehre und den gnost. Mysterien ist nicht zu leugnen. Es sind die nämlichen Vorbilder und Bedürfnisse, welche diese wie jene beeinflußten.

auf (Tert. IV, 3. I, 20). Dort treten Paulus die das Evangelium durch das Gesetz fälschenden Judaisten entgegen. Zu diesen gehörten auch die übrigen Apostel. Auf diese Weise ist die Predigt des Evangeliums verfälscht, dieses mit dem Gesetz vermengt worden (Ir. III, 2, 2). *Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis* (Tert. I, 19. IV, 1. 6). Schlechthin von einander geschieden sind A. und N. T., Gesetz und Evangelium. Vielleicht empfand er jetzt schon die schroffen Contraste zwischen dem natürlichen Leben und dem Reich der Gnade. Ihren Abschluß fand M.'s Lehre, als er durch den syrischen Gnostiker Cerdo in die gnostische Lehre eingefürt wurde (Ir. IV, 27, 1. 2. Tert. I, 2; IV, 17). Jene Gegensätze, zu denen er gekommen, ließen sich am besten begreifen aus der Annahme eines doppelten Gottes. Der eine ist unvollkommen, zornig, ein wilder Kriegsfürst, dem Irrtum, Fehlern und Reue ausgesetzt (Tert. I, 6; II, 20—26. Adam. I, 11). Das ist der Schöpfer der Welt. Von Gnade weiß er nichts, nur Strenge und Gerechtigkeit läßt er walten. Das ganze Elend des Menschendaseins erklärt sich aus der Art dieses Gottes (z. B. Tert. III, 11. Cl. Al. Str. IV, 7 p. 584). Von ihm rürt das A. T. her; der Messias, welchen dasselbe weissagt, ist noch nicht gekommen, da auf Christum die Weissagungen nicht passen (Tert. III, 12—23) und er ja dem Gesetz des Judengottes widersprochen hat (Adam. I, 10 ff. II, 10. 15 ff.). Dem Schöpfer steht gegenüber der andere Gott, der gut und barmherzig ist (Tert. I, 6. 26 etc.). Er war der „unbekannte Gott" bis zum 15. Jar des Tiberius, da er sich in Christus offenbarte (Ir. I, 27, 2. Tert. III, 3; IV, 6; I, 19). Christus wird gern *spiritus salutaris* genannt (Tert. I, 19). Er ist die Erscheinung Gottes selber. Über das Verhältnis zu Gott fehlt es an deutlichen Aussagen. Gewönlich wird er einfach als der gute Gott selbst bezeichnet (Tert. I, 11. 14; II, 27; III, 9; IV, 7). Er hat sich nicht mit dem Leib des Demiurgen besudelt, sondern nahm — nur um sich verständlich machen zu können — einen Scheinleib an (Tert. III, 8—11). Da er den guten Gott offenbarte, und die Propheten und das Gesetz sowie alle Werke des Demiurgen auflöste (Ir. I, 27, 2. Tert. IV, 25—27; I, 8. 19. Epiph. h. 42, 4), so ließ dieser ihn an das Kreuz schlagen. Christus ging darauf in die Unterwelt und befreite hier die Heiden und zwar selbst die Sodomiter und Ägypter, nicht aber die Frommen des A. T. (Ir. I, 27, 3). Paulus hat die Warheit treu bewart. Sie gilt es im Glauben (vgl. Apelles b. Eus. h. e. V, 13, 5. 7; *immutuvit eos per fidem ut credentes ei fierent boni,* Ada-

mant. II, 6) annehmen. So kommt man zur Vergebung der Sünden und wird ein Kind Gottes (Adam. II, 2. 19). Ernster Sinn herrschte unter den Anhängern, die strengste Askese wurde verlangt, vor Allem Ehelosigkeit (Tert. I, 29. Cl. Al. Str. III, 3 p. 515). Die Meisten gehen aber verloren (T. I, 24), d. h. sie verfallen dem Feuer des Demiurgen (Tert. I, 28). Der gute Gott straft nicht; er will die Bösen nicht. Das ist sein Gericht (T. I, 27 cf. Adam. II, 4 f.). Die leibliche Auferstehung leugnete M. (Ir. I, 27, 3. Tert. I, 29).

Dieses M.'s Lehre. Die Gegensätze von Gesetz und Evangelium, Judentum und Christentum, Natur und Gnade, dem gerechten und dem guten Gott, beherrschen dieselbe. In den „Antithesen" hat er dieses dargestellt (Tert. I, 19, IV, 6. 9). Sein Verständnis des Galaterbriefs fürte ihn auf den Gedanken, daß die in der Kirche gebräuchlichen apostolischen Schriften teils interpolirt teils unecht seien. Da er am wörtlichen Verstand der Schrift streng festhielt, konnte diesem Mangel nur durch Kritik abgeholfen werden. So entstand M.'s N. T., welches außer einem bearbeiteten Lucasevangelium noch 10 ebenfalls emendirte paulin. Briefe enthielt (Ir. I, 27, 2. Tert. IV, 2. 3. 5. V). Dieses Unternehmen beweist, eine wie hohe Bedeutung die neutestamentlichen Schriften damals in dem Bewußtsein der Kirche gehabt haben.

M. war ein praktisches Genie. Nachdem er aus der Kirche getreten, begann er zu wirken. Die Kirche wollte er reformiren, das reine Evangelium wiederherstellen. *Aiunt enim Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii quam retro adulteratam recurasse* (Tert. I, 20). Er hat Gemeinden gegründet (Tert. IV, 5 etc.), und schon um 150 war seine Lehre *κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων* verbreitet (Just. Ap. I, 26). Bis in das 6. Jarh. haben sich marcionitische Gemeinden im Orient erhalten. Die Lehre hat sich dabei teils gnostischen teils kirchlichen Ansichten accomodirt (*μία ἀρχή* Apelles b. Rhodon in Eus. h. e. V, 13. Zwischen *ἀγαθόν* und *κακόν* als *τρίτη ἀρχή* : *δίκαιον* Prepon, Hipp. Ref. VII, 31. Christi Leiden erkauft die Menschen aus der Gewalt des Demiurgen; die Hyle als 3. Princip, Adamant. I, 27, Esnik, zu letzterem vgl. Adamant. I, 3. Cl. Al. Str. III, 3 p. 515).

§ 12. Die montanistische Reformation.

Quellen. Die montanist. Orakel sammelten Bonwetsch, Gesch. d. Montan. S. 197 ff. u. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 591 ff., über sonstige Schrif-

ten Bonwetsch a. a. O. S. 16 Anm. Tertullian de corona, de fuga, de exhort. castitatis, de virg. veland., de monagamia, de ieiunio adv. psych., de pudicitia. Die 7 BB. de ecstasi (vgl. Hieron. de vir. ill. 24. 40. 53) sind verloren. Die ältesten Gegenschriften sind verloren, von Apolinarius, Melito, Apollonius, Miltiades, einem Anonymus (aus dem Eus. größere Auszüge gibt), Serapion s. Eus. h. e. V, 16—19. IV, 26, 2. — Iren. adv. haer. III, 11, 9. Hippol. Refut. VIII, 6. 19. X, 25. Ps. Tert. 21. Philaster h. 49. Epiphan. h. 48. 49 (nach alten Quellen, vgl. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimont. Kampfes 1891). Orig. de princ. II, 7, 3 f. Didymus, De trinitate III, 41 (Migne Gr. 39, 984 ff.). Hieronym. Ep. 41. Theodoret haer. fab. III, 2.

Zu vergl.: Ritschl, Altkath. K. 402 ff. Bonwetsch a. a. O. 1881. Hilgenfeld 560 ff. Belck, Gesch. d. M. 1883. Harnack DG., I³, 389 ff.

Zur Chronologie s. Zahn, Forschungen V, S. 1 ff.

Im Jar 156 (Epiph. h. 48, 1, dagegen nach Eus. Chron. ed. Schoene II, 172 f. erst im J. 172, cf. h. e. IV, 27 mit V, 5, 4) trat in Phrygien Montanus auf und fand dort zuerst Anhang. Daher die Bezeichnung *κατὰ Φρύγας αἵρεσις*. Er wie die Weiber Prisca und Maximilla gaben sich für Propheten aus. Die Art dieser Prophetie kennzeichnet der Spruch des M.: *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. Ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γρηγορῶ. Ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις* (bei Ep. h. 48, 4 vgl. 11. 12. 13; 49, 1. Anon. b. Eus. h. e. V, 16, 7. 9. 8). An der Hand der johanneischen Schriften meinte man, die letzte höchste Stufe der Offenbarung sei erreicht, das Zeitalter des Parakleten sei gekommen, in M. rede er, und die Herabkunft des himmlischen Jerusalems stehe nahe bevor. In Pepuza und Tymios wird es seine Stätte finden (Epiph. h. 49, 1 vgl. Apollon. b. Eus. V, 18, 2). Angesichts dessen sollen die Christen die Ehen lösen, streng fasten, in Pepuza sich versammeln die Herabkunft Jerusalems zu erwarten. Geld wird gesammelt, die Prediger dieser Lehre zu besolden (Apollon. b. Eus. h. e. V, 18, 2). Dieses wird die ursprüngliche Form des Montanismus sein.

Bald nun breitete sich der Montanismus weiter in Kleinasien aus, er kam auch nach Thracien, Rom und Nordafrika, wo sich ihm Tertullian anschloß. Allmählich ergaben sich festere Formen und eine theoretische Bestimmung des Wesens und der Bedeutung dieser Erscheinung. 1) Die letzte Periode der Offenbarung ist angegangen. Es ist die Zeit der geistlichen Gaben. Die *agnitio spiritalium charismatum* ist Kennzeichen der Montanisten (Tert. monog. 1. adv. Prax. 1. Passio Perpetuae 1). Dieses besagt zunächst die Anerkennung des

Parakleten. Maximilla hat gesagt: *μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια* (Epiph. h. 48, 2). Aber visionäre Prophetien gab es auch später. Das hat schon Prisca geweissagt (Tert. de exh. cast. 10), und demgemäß gab es derartiges auch in der Wirklichkeit (Tert. de anim. 9. Pass. Perp. 1. 14. 21. 4. 7 f. 10. 11 ff.), der Besitz der Charismen ist so das Merkmal des Montanismus. *Δεῖ ἡμᾶς, φησὶ, καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι* (Epiph. h. 48, 1). Hiezu kamen Sammlungen mont. Schriften (Hipp. Ref. VIII, 19: *βίβλοι ἄπειροι*. Eus. h. e. V, 16, 17; 18, 5 [der kath. Brief des Themison], Pass. Perp. 1). 2) Anerkannt ist die Orthodoxie der Montanisten, ihre Annahme der Glaubensregel (Tert. cf. Epiph. h. 48, 1. Philast. h. 49). Der Monarchianismus in Aussprüchen Montans (Did. de tr. III, 41, 1. Epiph. h. 48, 11) erklärt sich aus theol. Unbildung (vgl. Tert. adv. Prax. 3. Orig. c. Cels. VIII, 14). Er ist auch später hie und da festgehalten worden (Hipp. VIII, 19. Ps.-Tert. 21. Theodoret h. f. III, 2. Did. de tr. III, 41, 1. Hieron. ep. 41, 3). 3) Stark betont wird die Nähe des Endes. 4) Strenge sittliche Forderungen a) Einmaligkeit der Ehe, b) strenge Fastenordnung: *saepius ieiunare quam nubere* (Tert. de iei. 1), c) strenge Sittenzucht, der Paraklet sagte: *Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant* (Tert. de pud. 21). Nach der Taufe gibt es für grobe Sünden (bes. Hurerei) keine weitere Vergebung. Einer anderen Regel unterliegen freilich die *delicta cotidianae incursionis* (Tert. de pud. 6. 7. 19). Im Abendland fürte diese Auffassung zu einem Conflikt durch die Behauptung, daß nur die *ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum*, Sünden vergeben könne (Tert. pud. 21). Nur das Martyrium kann Todsünden wieder gut machen (ib. 9. 22). d) Das Martyrium wird ungemein hochgehalten (Anon. b. Eus. V, 16, 20). Die *fuga in persecutione* (Tert.) ist verboten. Ein Prophetenspruch mant: *Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro vobis* (Tert. de fug. 9, de an. 55). 5) Hiezu kommt später die Organisation eigener Gemeinden. Pepuza wurde der Mittelpunkt, wo alljärliche Versammlungen stattfanden (Hier. ep. 41, 3. Epiph. h. 49, 2).

Die Kirche befand sich dieser Erscheinung gegenüber in einer schwierigen Lage (vgl. die Stellung des röm. Bischofs bei Tert. adv. Prax. 1). Die M. waren orthodox und Gegner der Gnosis. Charismen kannte und anerkannte die Kirche noch zur Zeit des Irenäus (Justin Dial. 39. 82. 87. 88. Ap. II, 6. Ir. adv. h. I, 13, 4; II,

31, 2; 32, 4; V, 6, 1. Eus. h. e. V, 1, 49; 3, 2. 3. 4. Anon b. Eus. h. e. V, 17, 4). Aber dieselben sind mehr und mehr zurückgetreten: *Σημεῖα δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατ' ἀρχὰς μὲν τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας, μετὰ δὲ τὴν ἀνάληψιν αὐτοῦ πλείονα ἐδείκνυτο, ὕστερον δὲ ἐλάττονα· πλὴν καὶ νῦν ἔτι ἴχνη ἐστὶν αὐτοῦ παρ' ὀλίγοις τὰς ψυχὰς τῷ λόγῳ καὶ ταῖς κατ' αὐτὸν πράξεσι κεκαθαρμένοις* (Orig. c. Cels. VII, 8 cf. II, 8; I, 46; vgl. auch Ir. adv. h. III, 11, 9: *simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum:* die sog. „Aloger"). Ebenso wird hinsichtlich des sittlichen Ernstes und der Erwartung des nahen Endes eine gewisse Abspannung eingetreten sein (für letzteres vgl. Tert. Apol. 39: *oramus . . . pro mora finis.* Hipp. Comm. zu Dan. ed. Bratke p. 18: *εἰπέ μοι εἰ γινώσκεις τὴν ἡμέραν τῆς ἐξόδου σου, ἵνα τὴν συντέλειαν τοῦ παντὸς κόσμου πολυπραγμονήσῃς* vgl. auch Just. Dial. 80: auch viele orth. Christen halten nichts vom 1000j. Reich). Hieraus begreift sich der Anklang, den die montanistische Prophetie fand. Die Nähe des Endes verkündet die Schrift, Charismen sind der Kirche notwendig, in der Welt fürt sie ein Pilgerdasein, daher sollen sich ihre Glieder von dem natürlich weltlichen Leben frei halten. Man glaubte auf dem Boden der Schrift zu stehen, wenn man mit der Prophetie des Montanus die geweissagte Zeit des Parakleten gekommen sein ließ, und man hatte das Bewußtsein, daß durch diese Form des Christentums die verweltlichte Kirche (*psychici* sind die Kirchlichen, *spiritales* die Mont. Tert. monog. 1) reformirt werde. Hatte Marcion seinen Reformversuch an die Lehre des größten Apostels geschlossen, so der Mont. an die des letzten Apostels. Aber diese Reformation war eine Revolution (vgl. die Irvingianer). Das hat die Kirche allmählich deutlich erkannt.

Seit den siebziger Jaren des 2. Jarh. entbrennt der Kampf wider sie, durch welchen sie aus der Kirche gedrängt werden. Die Confessoren von Lion (177) schreiben wider sie an den röm. Bischof (Eus. h. e. V, 3, 4 vgl. Voigt a. a. O. S. 71 ff.). Man erkennt das Schwarmgeistige der *νέα προφητεία*, wie man sie nannte. Durch Exorcismus versuchte man Maximilla beizukommen (Eus. V, 16, 16. 17, hier ein Spruch der Maxim.). Miltiades trat mit seinem Buch „*περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*" hervor (Eus. V, 17, 1). Die Propheten des A. u. N. T. sowie der Kirche hätten nicht in diesem Zustand geweissagt. Die neue Prophetie sei Pseudoprophetie, vom Teufel eingegeben (Anon. b. Eus. V, 16, 4. 7. 8; 17, 2 ff. Apollon. ib.

18, 1. Epiph. h. 48, 1—8 vgl. Orig. de princ. II, 7, 3.) Ebenso erkannte man die Unmöglichkeit, daß diese enthusiastische Prophetie ein neues Zeitalter hervorbringen solle (Eus. V, 16, 9. Epiph. h. 48, 8. 11. 12. Did. de tr. III, 41, 2). Daß man hiebei auch zu weit ging und mit der falschen Prophetie zugleich überhaupt die Prophetengabe verwarf (Ir. III, 11, 9: *sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices qui pseudoprophetae (l. pseudoprophetas) quidem esse volunt (l. nolunt), propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia*) ist begreiflich[1]). Das murator. Frg. sagt: *profetas conpletum numero* (l. 79). Und Tert. schreibt: *ut proinde officia cessaverint quemadmodum et beneficia eius, atque ita negetis usque adhuc eum munia imponere, quia et hic lex et prophetae usque ad Ioannem. Superest ut totum auferatis quantum in vobis tam otiosum* (de iei. 11 fin.). — Synoden — die ersten uns bekannten — wurden in Kleinasien abgehalten und die Anhänger der neuen Prophetie aus der Kirche verwiesen (Anon. bei Eus. V, 16, 10. So später in Iconium Cypr. ep. 75, 19). So ist der M. aus der Kirche gedrängt worden. Seit dem 4. Jarh. bekam er den Druck der Staatsgewalt zu spüren. Seit dem 6. Jarh. verschwindet er (vgl. Bonwetsch a. a. O. S. 171 ff.).

Die Kirche hat den M. verworfen, weil sie jenen Reformversuch als unevangelisch erkannte. Sie hat damit ein rechtes Urteil abgegeben. Der absterbenden Charismen hat sie sich entledigt, die Autorität der bibl. Offenbarung klarer gefaßt (vgl. die eigentümliche Bemerkung des Anon. b. Eus. h. e. V, 16, 3) und den Formen fester Organisation den Weg geebnet. Für die Entwicklung der Kirche ist dieser Kampf daher von größter Bedeutung.

Drittes Kapitel.

Die Anfänge der kirchlichen Theologie.

§ 13. Die Darstellung des Christentums durch die altkirchlichen Apologeten.

Quellen: Die griech. WW. in Corpus apologetarum ed. Otto 9 Bde. 1842 ff. Bd. 1—6 in 3. Aufl. 1876 ff. Tatian, Athenagoras und Aristides auch in Texte u. Unters. IV. Vgl. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apol. in Texte u. Unters. I.

1) Es ist das „die Häresie, welche die Bücher des Joh. verwirft“ (Hippol. nach Epiph. h. 51, 3) von Epiph. „Aloger“ genannt (vgl. Epiph. h. 51.

Im Einzelnen: Quadratus ca. 125, ein Satz bei Eus. h. e. IV, 3, 2 vgl. Zahn in Neue kirchl. Ztschr. 1891, 281 ff. Marcianus Aristides, seine Apol. syr. erhalten ed. Harris in Texts and Studies I, 1. Eine griech. Bearbeitung in der Vita Barlaami et Joasaph c. 26 fin. 27 (Migne Gr. 96, 1108 ff.), ein großes arm. Frg. in S. Aristidis philos. Atheniens. sermon. duo ed. Mechitaristae, Venet. 1878, davon gute deutsche Übersetzung von Himpel in Th. Quartalschr. 1880, S. 110 ff. Am treuesten bewart im syr. Text; ca. 140—145 s. Seeberg, Die Ap. d. Arist. untersucht und wiederhergestellt in Zahns Forschungen V, S. 159—414, sowie Seeberg, der Apol. Aristides, 1894, wo auch die Homilie des Arist. u. ein Frg. — Verloren sind die Apologien des Melito von Sardes (Eus. h. e. IV, 26) (die unter s. Namen syr. erhaltene Apol. ist nicht echt), des Apolinarius von Hieropolis (ib. IV, 26, 1; 27), des Miltiades (ib. V, 17, 5 vgl. Seeberg a. a. O. S. 238 ff.). Diese Bücher waren alle an Marc Aurel gerichtet (161—180). Der bedeutendste Apol. ist Justin der Märtyrer, geb. ca. 100; um 150 schrieb er seine beiden Apologien, etwas später den Dialogus c. Tryphone; von der Schrift *περὶ ἀναστάσεως* zwei Frg. b. Otto II, 208 ff. Verloren ist das *Σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων*. Vgl. Zahn, Ztschr. f. KG. VIII, 1 ff. Veil, Just. Rechtfertigung des Christ. eingeleitet, verdeutscht und erläutert 1894, dazu Seeberg im Theol. Littbl. 1895 Febr. v. Engelhardt, D. Christent. Justin d. Märt. 1878. Dazu Stählin, Justin d. Märt. u. s. neuester Beurteiler 1880. Flemming, Zur Beurteilung d. Christent. Just. 1893. Duncker, Logoslehre Just. 1848. Bosse, Der präex. Christus d. Just. 1891. Tatian, ein Schüler Just., schrieb: *λόγος πρὸς Ἕλληνας*. Über sein „Diatessaron", s. Zahn, Forschungen I. — Athenagoras richtete ca. 170 an M. Aurel die *Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*. Außerdem *περὶ ἀναστάσεως*. — Theophilus von Antiochien: ad Autolycum ll. 3. Buch III ist 181 geschrieben (III, 27). Über den ihm zugeschriebenen Ev-Comm. s. Zahn, Forschungen II. Harnack, T. u. U. I, 4. Hauck, Ztschr. f. k. Wiss. 1884, 561 ff. Bornemann, Ztschr. f. KG. 1889, S. 169 ff. Nicht in diese Zeit scheint die Epist. ad Diognetum zu gehören. — Lat. geschriebene Apol. besitzen wir von Minucius Felix: Octavius, nach 180 geschr.; ed. Dombart; Halm in Corp. scr. eccl. lat. II. Vgl. Kühn, Der Oct. d. Min. Fel. 1882. Abhängig von ihm ist Tertullians Apologeticum (vgl. Ebert, Gesch. d. chr. lat. Litt. I, 25 ff. Schwenke in Jarbb. f. prot. Th. 1883, 263 ff. Rock in Th. Quartalschr. 1886, 64 ff. Anders Hartel in Ztschr. f. österr. Gymn. 1869, 348 ff. Wilhelm, De Minuc.

Philaster h. 60. Ir. III, 11, 9). Um 170 haben dieselben in Kleinasien das Joh. ev. und die Apok. als unecht und als von Kerinth verfaßt, verworfen. Über ihre krit. Gründe s. Ep. h. 51, 2. 18 f. 21 f. 32. 34. Es sind kath. Christen, welche auf diese Art dem M. die Quelle abschneiden wollten. Vgl. Zahn, Gesch. d. nt. Kan. I, 237 ff.; II, 967 ff. Änlich um 210 Cajus in Rom, welcher nur die Apok. als kerinthisch verwarf. Aus der Gegenschrift Hippol. wider ihn: Capitula adv. Cajum hat Gwynn fünf syr. Frg. mitgeteilt, deutsch bei Zahn, a. a. O. II, 974 ff.

F. Octavii et Tert. apol. Breslau 1887). Vgl. auch die apologet. Darlegungen im Martyrium des Apollonius bei Harnack in den Sitzungsberichten der Berl. Akad. 1893, S. 721 ff. und Seeberg in der Neuen kirchl. Ztschr. 1893, S. 836 ff. Hilgenfeld in s. Ztschr. 1894, S. 58 ff.

Eine Darstellung des „Christentums“ der Apologeten ist eine mit allem Vorbehalt zu unternehmende Aufgabe. Sie haben bestimmten traditionellen Beschuldigungen gegenüber in traditionell gewordener Weise das Christentum verteidigt [1]). Dabei wurden die Seiten desselben beleuchtet, welche auf Anerkennung und Verständnis der gebildeten Heiden rechnen konnten (Einheit Gottes, Logos, Tugend, Unsterblichkeit). Christum konnte man fast ganz übergehen (Theoph., Minuc., Ath. 10 vgl. mit d. Entschuldigung 11 init.), christliche Lehren geflissentlich heidnischen änlich gestalten (Polytheismus Just. I, 6. Ath. 10 fin., dagegen Ath. 24. Die Zeussöne Just. I, 20 ff. 24 init. Tert. 21 dagegen Just. I, 53 f. Tat. 21). Man traf also eine Auswal (Min. Fel. 40. Ath. 37) und man paßte den Stoff den Vorstellungen der Leser an. Daß aber damit das „Christentum“ der Apol. nicht erschöpft ist, liegt auf der Hand und bestätigt sich durch Vergleichung der apol. Werke mit sonstigen Schriften derselben Verfasser (Just. Dial., Tert. andere Werke, Aristid. Homilie). Man kann sagen, daß die Einsicht der Mehrzal dieser Männer in das Ev. nicht höher aber auch nicht tiefer stand als bei den apost. Vätern. Nicht für den Gemeindeglauben sondern die Anfänge der kirchl. Theol. sind sie lehrreich.

Die wichtigsten Lehrgedanken füren wir nun an.

1. Christentum, Heidentum, Judentum. Vom Christentum sagt Just.: *Ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆτε καὶ σύμφορον* (Dial. 8 dazu Tat. 31. Melito b. Eus. V, 26, 7 cf. Miltiad. ib. V, 17, 5). Die *λόγοι σωτῆρος* gilt es dabei einhalten, sie sind voll Kraft und Geist (Dial. 8. 9). Die Stellung zum Heidentum ist eine gebrochene. Soll die Notwendigkeit des Christentums gezeigt werden, so wird die heidn. Religiosität als Torheit und Unsittlichkeit gekennzeichnet, seine Götter sind Dämonen (vgl. Just. Ap. I, 12. 14. 21. Dial. 79 fin. 83. Ath.

1) *ἀθεότης, ἀσέβεια*, geheime Unsittlichkeit s. ep. eccl. Lugd. b. Eus. h. e. V, 1, 9: *ὅτι μηδὲν ἄθεον μηδὲ ἀσεβές ἐστιν ἐν ἡμῖν.* Tert. Ap. 10: *Sacrilegii et maiestatis rei convenimur. Summa haec causa imo tota est;* Athenag. 3: *Τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα· ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιπουδείους μίξεις* cf. Plinii ep. X, 79. Aristid. 17. Just. Ap. I, 6, 26 f.; II, 12. Theoph. III, 4. 15. Eus. h. e. V, 1, 9. 14. 19. 26. 52. Min. F. 8 ff. 28 ff. Tert. Ap. 27 f. Orig. c. Cels. VI, 27; VIII, 39. 41. 65. 67 etc.

25 ff. 23. Minuc. 21 ff. Tert. 23. Schriftbeweis ist Ps. 95, 5: *Οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια.* Beachte ferner den versch. Sinn von *δαιμόνιον* in christl. oder heidn. Munde[1]). Die Philosophen und Dichter sind nur Förderer des Götzendienstes (Arist. 13), von Dämonen inspirirt (Theoph. II, 8), nur widerspruchsvolle Faselei brachten sie vor (Tat. passim, Theoph. II, 8; III, 2 f. 5 ff. Min. F. 38. Tert. 46). Das unleugbar Gute bei ihnen ist aus den an Alter ihnen sehr überlegenen jüdischen Propheten entlehnt (Just. Ap. I, 44. 54. 59 f. Tat. 31. 40 f. Theoph. I, 14; III, 23; II, 30. 37 fin. Minuc. 34. Tert. 47). — Andererseits aber können Trinität und Engel sowie der Son Gottes in Parallele zu dem Polytheismus und den Göttersönen gestellt werden (s. oben); in den Philosophen sei derselbe *λόγος* wirksam gewesen, der dann in Christo erschienen. *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν. Ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον φιλοσοφήσαντες ἢ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος δι' εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς* (Just. Ap. II, 10). Nur *σπέρματα* des Logos wonten den Propheten ein, wärend er sich in Christo ganz offenbart hat. Daher freilich manches Irrige bei den heidnischen Autoren. Platos *διδάγματα* verhalten sich zu den Lehren Christi so: *οὐκ ἀλλότρια τοῦ Χριστοῦ ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστιν πάντη ὅμοια* (Just. Ap. II, 13). Weiter: *οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι,* so Sokrates, Heraklit, Abraham, Elias etc. (Just. Ap. I, 46 cf. Minuc. 20 init.). — — Die ganze Warheit ist in den uralten Schriften der atl. Propheten enthalten, denn sie waren inspirirt, der Logos selbst sprach aus ihnen, sie haben das Zukünftige richtig vorhergesagt (Just. Ap. I, 30 f. 36. Ath. 9: *οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι* cf. Just. Dial. 115). Ihre Weissagungen sind deshalb als vollgiltiger Beweis der Warheit auch von den Heiden anzuerkennen (vgl. Just. I, 53. Ath. 7. 9. Theoph. II, 9 cf. 36 die Sibylle. Über diesen Weissagungsbeweis vgl. auch Celsus bei Orig. c. Cels. VII, 2). Die Propheten haben einen Gott, die rechte Moral und die künftige Ver-

1) Vgl. z. B. das Wort im Munde des Celsus und andererseits des Origenes, bei Orig. c. Cels. V, 2; VIII, 24. 28. 33. 45. 58 etc., andererseits V, 5; VII, 67. 68 f.; VIII, 13. 25 etc.

geltung gelehrt (Theoph. II, 34 fin.; III, 9). Ihre Schriften enthalten die christliche Warheit (Just. Dial. 29). Zu dem eigentlichen geistigen Gehalt trat aber um der sinnlichen Härte des jüd. Volkes willen das Ceremonialgesetz (Just. Dial. 19—22. 42. 44. 46. 67), welches andererseits auch verhüllte Beziehungen auf Christus enthält (*λέγω δὲ ὅτι τὶς μὲν ἐντολὴ εἰς θεοσέβειαν καὶ δικαιοπραξίαν διετέτακτο, τὶς δὲ ἐντολὴ καὶ πρᾶξις ὁμοίως εἴρητο ἢ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ ἢ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν*. Dial. 44). Die Juden haben durch ihre *διδάγματα* die Gottes verdrängt (Just. Dial. 78). Sie sind daher nicht mehr das Volk Gottes[1]); gemäß den Weissagungen sind jetzt die Christen aus den Heiden das Volk Gottes und das rechte Israel (Just. Dial. 25. 26. 123. 135 fin.).

Welches sind nun die christlichen „Lehren"?

2. Gott ist einer, der Schöpfer, Bildner und Erhalter der Welt (Just. I, 6. Ath. 8. Theoph. III, 9). Der unsichtbare Gott ist ein unerzeugtes, namenloses, ewiges, unfaßliches, unveränderliches, bedürfnisloses, von allen Affekten freies Wesen (Arist. 1. Just. I, 10. 13. 25. 49. 53; II, 6. Dial. 127. Tat. 4. Ath. 10. 13. 16. 44. 21. Theoph. I, 4. 3; II, 10. 3. 22). Er hat Alles um des Menschen willen gemacht und ist daher zu lieben (Arist. 2. Just. I, 10; II, 4. Tat. 4. Theoph. I, 4 fin.; II, 16). Er schuf die Welt aus dem Nichtseienden und gab dem Stoff dann die Form (Theoph. II, 4. 13. 10: *τρόπῳ τινὶ ὕλην γενητήν, ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγονυῖαν, ἀφ' ἧς πεποίηκεν καὶ δεδημιούργηκεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον*).

Zu dem einen wie dem anderen bediente er sich des Sones als Mittler. Diesen soll man sich nicht mythologisch denken (Ath. 10). Er ist der Logos Gottes. Ursprünglich war Gott allein, aber vermöge der ihm eignenden *λογικὴ δύναμις* trug er den *λόγος* in sich. *Θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ ὁ λόγος*. Er ist *ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός* (Tat. 5 cf. Just. Ap. II, 6. Dial. 100. Ath. 10: *πρῶτον γέννημα . . . οὐχ ὡς γενόμενον, ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεός, νοῦς ἀΐδιος ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν*). Von der Art seiner Entstehung gilt: *τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ ἀλλ' οὐ κατ' ἀποτομὴν ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*, wie etwa ein Feuer das andere, welchem es entstammt, nicht kleiner macht: *καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀναφθὲν καὶ αὐτὸ ὂν φαίνεται, οὐκ*

1) Günstiger urteilt Aristid. 14, vgl. Seeberg a. a. O. S. 295 f.

ἐλαττῶσαν ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἀνήφθη (Just. Dial. 128. 61. 100. Tat. 5). Nicht ein Engel ist er, sondern Gott θεός nicht ὁ θεός (Dial. 60, dagg. Ap. I, 6). Aber er ist im Verhältnis zu dem Vater ἕτερόν τι und ἄλλος τις und zwar ἀριθμῷ ἀλλ' οὐ γνώμῃ (Just. Dial. 56. 50. 55. 62. 128. 129: καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστι, πᾶς ὁστισοῦν ὁμολογήσειε). So ist der Logos Gott neben dem Vater und ihm allein kommt auch wie jenem Anbetung zu (Just. Dial. 68. 63 f. Ap. II, 13).

Durch den Logos nun hat sich Gott offenbart. Er ist es, der im AT. den Menschen erscheint (Just. Dial. 56 ff. 60. Ap. I, 36). Er ist der Bote Gottes, ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος καὶ ἀπόστολος, er ist θεὸς γνωριζόμενος (Just. Dial. 60. 127. Ap. I, 12. Dial. 64. cf. Teoph. II, 22). Als Gott die Welt erschaffen wollte, zeugte er die Vernunft, welche er in sich trug (λόγος ἐνδιάθετος) zum λόγος προφορικός = ausdrucksmäßig, durch die Sprache sich äußernd (die Termini schon bei den Stoikern und Philo vgl. Heinze, Die Lehre vom Logos S. 140 ff. 231 f., vgl. Orig. c. Cels. VI, 65): . . τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. Πρὸ γάρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχεν σύμβουλον ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. Ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν (Theoph. II, 22 cf. 10. Ath. 10. Tert. adv. Prax. 5: *sermonalis* und *rationalis*). Christus ist also die Gott immanente Vernunft, welcher jener eine besondere Existenz gewärte. Als göttliche Vernunft ist er nicht nur bei der Schöpfung und in den atl. Propheten sondern auch in den heidnischen Weisen wirksam gewesen. Die philosophische Anschauung vom Logos (vgl. Heinze a. a. O.) bestimmt hier das christl. Denken, wiewol der wichtige Unterschied nicht übersehen werden darf, daß der Logos der Christen eine selbständige Persönlichkeit ist. Die göttliche Person Christi ist schrankenlos anerkannt, und nur eine — freilich verhängnisvolle — auf Heiden berechnete Einkleidung ist es, wenn man den johanneischen Logosbegriff dem stoischen gleichsetzte.

Neben dem „Wort“ wird noch erwänt die Weisheit Gottes oder der heil. prophetische Geist, doch tritt dieser gegen jenes zurück (Just. Ap. I, 6. 60. Ath. 12. 24). Jedenfalls aber ist die Trinität ein Stück des Gemeindeglaubens. Der Ausdruck Τριάς zuerst Theoph. II, 15. Mögen nun die Apol. von diesem Geheimnis zu reden wenig Ver-

anlassung sehen, seine Erkenntnis ist ihres Herzens stärkstes Motiv und höchste Sehnsucht: *ὑπὸ μόνου δὲ παραπεμπόμενοι τοῦ τὸν θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι· τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος τοῦ παιδὸς, τοῦ πατρός;* (Ath. 12).

3. Christi Werk. Der Logos Gottes, der vor der Menschwerdung nur *πνεῦμα ἅγιον* war, ist Mensch geworden, geboren aus der Jungfrau Maria (Arist. 2, 6. Just. Ap. I, 22. 31. 32 f. Dial. 43. 45. 48. 63. 66. 76. 78. 84 f. 100), die volle Realität seiner leiblichen Menschennatur steht fest (Just. Ap. I, 21; II, 10. Dial. 85. 99: *ἀληθῶς παθητὸς ἄνθρωπος γεγένηται*)[1]), doch war er deshalb keineswegs nur ein Mensch in gewönlichem Sinn (Just. Dial. 54), sondern Gott und Mensch (ib. 59), seine Gottheit war in seinem Fleisch verborgen *(τὴν αὐτοῦ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα)* und beides bewärte er durch Wandel und Werk. *Θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος, ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν*, und: *ὁ θεὸς πέπονθεν* (Melito, Corp. apol. IX, 415 f., vgl. Tat. 13 fin. *ὁ πεπονθὼς θεός*). Dementsprechend ist er jetzt nicht ein dem Kreuzestod anheimgefallener Mensch, sondern der Son Gottes, den die Christen neben dem Vater *(ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες)* und samt dem prophetischen Geist verehren (Just. Ap. I, 13. 53); die Richtigkeit dieses Urteils wird aus den Propheten erwiesen (Just. Ap. I, 30 ff.).

Hinsichtlich des Wirkens Christi wird vor Allem betont, daß er der Lehrer der Menschheit wurde, wie er bereits vor der Menschwerdung als solcher wirksam gewesen. Der Inhalt seiner Verkündigung ist der Gedanke des einen Gottes, das neue Gesetz, welches ein tugendhaftes Leben verlangt, sowie die Unsterblichkeit *(ἀφθαρσία)*, genauer die Auferstehung, welche Lon oder Strafe bringt (z. B. Just. Ap. I, 13—19). Aristides gibt dem Kaiser an, was die christlichen Schriften enthalten: „*Ihre Worte aber und ihre Gebote, o König, und die Herrlichkeit ihres Dienstes und die Erwartung des Lones ihrer Vergeltung gemäss der Betätigung jedes Einzelnen von ihnen,*

1) Eine Predigt Christi in der Unterwelt (vgl. Marcion) hat Justin nach einem angeblich jeremianischen Spruch gelehrt: *καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ* (Dial. 72 fin., ebenso Iren. V, 31, 1 cf. IV, 27, 2, 22, 1; III, 20, 4 vgl. auch Hermas Sim. IX, 16, 5. Ignat. Philad. 9, 1; Trall. 9, 1).

welchen sie erwarten in der anderen Welt, vermagst du aus ihren Schriften kennen zu lernen" (c. 16, 3 cf. Justin. Ap. I, 65 init.).

Jenen Geboten vermag der Mensch aber nachzukommen, da Gott ihn frei erschaffen hat (Just. Dial. 88. 102. 141; Ap. I, 28. Tat. 7). Wiewol der Mensch nun durch Ungehorsam gegen Gottes Gebot fiel und dem Tod anheimfiel (Theoph. II, 25. Tat. 11 fin.), so ist er doch auch jetzt noch frei sich durch *πίστις* und *μετάνοια* für Gott zu entscheiden (Just. Ap. I, 28. 43. 61; II, 14. Dial. 141. Theoph. II, 27: *Καθάπερ γὰρ παρακούσας ὁ ἄνθρωπος θάνατον ἑαυτῷ ἐπεσπάσατο, οὕτως ὑπακούσας τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ὁ βουλόμενος δύναται περιποιήσασθαι ἑαυτῷ τὴν αἰώνιον ζωήν· Ἔδωκεν γὰρ ὁ θεὸς ἡμῖν νόμον καὶ ἐντολὰς ἁγίας, ἃς πᾶς ὁ ποιήσας δύναται σωθῆναι καὶ τῆς ἀναστάσεως τυχὼν κληρονομῆσαι τὴν ἀφθαρσίαν*).

So wenig in diesem Zusammenhang klar wird, wozu Christi Leiden und Sterben notwendig waren (außer zur Erfüllung der Weissagungen des A. T.), so sehr bezeugen die Apol. doch auch die Überzeugung von jenen Tatsachen als Inhalt des Gemeindeglaubens. Christi Leiden erlöst, indem er den Fluch, der auf den Menschen lag, auf sich nahm, es bringt Vergebung der Sünden und befreit vom Tode und Teufel (Just. Ap. I, 63. 50. 32; II, 13. Dial. 40. 41. 45. 95. 54. 80. 88. 111. 134. Melito Corp. ap. IX, 418). Wer nun an den Gekreuzigten glaubt, wird rein von seinen früheren Sünden, bei allen Anläufen des Teufels steht ihm helfend der Geist Gottes zur Seite und aus aller Trübsal wird ihn Christus in sein Reich retten, wenn er seine Gebote hält (Dial. 116). Das Holz des Kreuzes, das Wasser der Taufe, Glauben und Buße sind die Mittel zu entrinnen dem künftigen Gericht (Dial. 138)[1]. Eine Ausdeutung dieser Gedanken ist nicht versucht worden. Im Christentum der Gemeinde aber haben sie sicher dieselbe Rolle gespielt wie in der nachapostol. Zeit.

4. Die Christenheit ist das Volk Gottes, das rechte Israel, *ἀρχιερατικὸν γένος τοῦ θεοῦ* (Just. Dial. 116. 123. 135), rettende Inseln im stürmischen Meer der Welt sind die Kirchen, wo die Warheit gelehrt wird (freilich gibt es auch wüste von reißenden Tieren bewonte Inseln nämlich die Häresien, Theoph. II, 14). In der Christenheit herrscht strenge Sittlichkeit, heilige Liebe, Leidensfreudigkeit. Angehörige einer anderen Welt sind sie, ein „neues Geschlecht“, *τὸ τῶν εὐσεβῶν*

1) Ob Justin bereits den Begriff der *ἀνακεφαλαίωσις* gebraucht hat, ist mir durchaus zweifelhaft. Das Citat aus Just. bei Iren. adv. haer. IV, 6, 2 wird nämlich früher schließen, als die Herausgeber annehmen.

γένος, beschwingt wie Vögel emporzufliegen über die Dinge dieser Welt; aber durch sie wird diese Welt erhalten (vgl. Arist. 15 ff. Theoph. II, 17. Just. Ap. II, 7. Melito b. Eus. h. e. IV, 26, 5 etc.).

5. Esoterische Elemente, welche der Ap. nur um der Vollständigkeit willen erwänt (s. Just. Ap. I, 61 init.), sind die in dem Gemeindegottesdienst gebrauchten Mittel, durch welche man Christ wird und bleibt. Es sind die Lesung der Propheten und Evangelien, die Predigt und Vermanung, das gemeinsame Gebet (ib. 67), die Taufe und das Abendmal. — Im Namen des dreieinigen Gottes wird der Täufling gewaschen, nachdem er zuvor um Vergebung seiner Sünden gebetet. Die Taufe bringt *μετάνοια* und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, sie versetzt in eine neue Existenz, one sie kein Heil (Just. Ap. I, 61: *καινοποιηθέντες*, 66: *τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν* cf. Dial. 19. 29. 44; Theoph. II, 16; *φωτισμός* 61, *τέλειον γίνεσθαι* Dial. 8). — Von der Eucharistie sagt Justin (Ap. I, 66): *τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* (sc. Christi) *εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν*[1]) *τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.*

6. Als letztes Stück des Gemeinglaubens kommt die Auferstehung in Betracht. Nur unter Voraussetzung derselben bleibe die menschliche *φύσις* ihrem Wesen treu; wie Leib und Seele gläubig wurden und Gutes taten, so werden auch beide der Unvergänglichkeit teilhaft (Just. Frg. de resurr. 9. 10. Athenag. de resurr. 15. 25. 21 cf. Theoph. II, 13 f. Tat. 13. Tert. Ap. 48). Indem Christus auch dem Leibe die Unvergänglichkeit verheißt, übertrifft er die philosophischen Vorstellungen (Just. ib. 10)[2]). Die Propheten haben von einer *πρώτη*

1) Diese Worte lehren natürlich nicht die „Transsubstantiation". Die Meinung ist nur, daß eben jene Speise, welche gemäß Umwandlung den Leib närt, für den Glauben Leib und Blut Christi ist. — Die Behauptung Harnacks, es seien „Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin" (Texte u. Unters. VII, 2, 117 ff. Just. Ap. 65 fin. nennt *ἄρτος, οἶνος καὶ ὕδωρ*, ebenso 67; dagegen 65 med. *ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος*, die beiden letzten Wörter fehlen im Cod. Ottob. H. erklärt sie wie *οἶνος* für spätere Zusätze, vgl. bes. Cypr. ep. 63) scheitert an textkrit. Erwägungen, sowie an der einhelligen geschichtl. Tradition, vgl. Zahn in Neue kirchl. Ztschr. 1892, 261 ff. Jülicher, in den Theol. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet 1892, S. 215 ff.

2) Darüber, ob die Seele an sich unsterblich sei, schwanken die Meinungen (Theoph. II, 19 fin.). Just. (Dial. 6) und Tat. (13) leugnen das, und Theophil.

und *δευτέρα παρουσία* Christi geweissagt (Just. Ap. I, 52. Dial. 40. 49. 110 f. u. s.). Christus kehrt in Herrlichkeit und als Richter wieder, die Welt vergeht in Feuer, nach der Auferstehung empfangen Gerechte wie Ungerechte ihren Lon (Just. Ap. I, 20. 52; II, 7). Zur vollen Orthodoxie *(καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα χριστιανοί)* rechnet Just. auch die Anerkennung des tausendjärigen Reiches in dem restaurirten, geschmückten und erweiterten Jerusalem (Dial. 81 f. dazu Ap. I, 11).

Die Apol. sind in doppelter Hinsicht für uns von Bedeutung. Erstens zeigen ihre Schriften, daß das Verständnis des Christentums in ihrer Zeit im Allgemeinen dieselben Mängel und Verengungen aufweist wie ein Menschenalter früher (Christi Werk, Moralismus). Zweitens lernen wir die Anfänge der kirchl. Theologie kennen. Um das Christentum gebildeten Heiden begreiflich zu machen, wurde es in ein fremdes Schema gedrängt (als Vernunftreligion) und nach fremdartigen Vorbildern umgestaltet. Der abstrakte (platonische) Gottesgedanke, der Versuch durch den (stoischen) Logosbegriff die Gottheit Christi verständlich zu machen, die Anschauung, daß des Menschen Verderben wesentlich im Tode, die Erlösung in der Verleihung der Unsterblichkeit *(ἀφθαρσία)* bestehe, sind die hier in Betracht kommenden Momente. Auf denselben beruht die dogmengeschichtl. Bedeutung der Apol. Daß ein reicherer religiöser Besitz, den ihre Theologie nur anen läßt, sich hinter jenen Formeln verbirgt, wurde bereits betont. Man kann dem entsprechend das Verhältnis der Apol. zu den Gnostikern etwa dahin ausdrücken, daß letztere mit dem Herzen Heiden, mit dem Kopf Christen, erstere mit dem Herzen Christen, mit dem Kopf Heiden gewesen sind.

§ 14. Die Theologie der antignostischen Väter.

Quellen: Irenäus adv. haeres. s. oben § 10. Vgl. Ziegler, Ir. der Bisch. v. Lion 1871. Werner, der Paulinism. d. Ir. Texte u. Unters. VI, 2. Zahn PRE. VII, 129 ff. — Tertullian geb. ca. 160, spätestens seit 197 Schriftsteller, seit 199 Montanist, gest. ca. 230. vgl. Hauck, Tert. Leben u. Schriften 1877. Bonwetsch, die Schriften Tert. 1878. Nöldechen, Tertull. 1890. Hier bes. de praescriptione haereticorum; adv. Valentinianos; adv. Marcionem ll. 5; adv. Hermogenem; de carne Christi; de resurrectione; de anima vgl. adv. Praxeam; geschr. 206—211. Opp. ed. Oehler, 3 Bde. 1851 ff. — Hippolyt seit ca. 190 in Rom tätig, 235 nach Sardinien verbannt.

(II, 24. 27) schreibt: *Οὔτε οὖν ἀθάνατον αὐτὸν ἐποίησεν οὔτε μὴν θνητόν, ἀλλὰ . . . δεκτικὸν ἀμφοτέρων.*

Über die Refutatio und das Syntagma s. § 10. Sonst Teile von de Antichristo, Comm. zu Daniel l. IV, nach Georgiades in der Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 1885 f. abgedruckt v. Bratke 1891 (vgl. Bardenhewer, des H. Comm. z. Dan. 1877); c. Noëtum. Wol auch das sog. „kleine Labyrinth" bei Eus. h. e. V, 28, 6 (vgl. Refut. X prooem.). S. Schriften edirt v. de Lagarde 1858. Vgl. Bunsen, H. u. s. Zeit. Döllinger, H. u. Kallist 1853. Volkmar, H. u. die röm. Zeitgenossen 1855. Ficker, Studien z. Hippolytfrage 1893. — Vgl. überhaupt Thomasius DG. I², 88 ff. Harnack DG. I³, 507 ff.

Aus den Schriften dieser Theologen lernen wir die Formulirung des kirchlichen Gemeindeglaubens kennen, die sich der Gnosis gegenüber ergeben hat.

1. Im Gegensatz zur Gnosis fülte man in der Kirche nicht das Bedürfnis ein Neues zu bauen, etwa mit Nachamung der gnostischen Art, man meinte, es sei genug festzustellen, was die Kirche von jeher an Warheit besessen, und sich hierüber klar zu werden. Nicht hat der Christ unausgesetzt zu suchen. Im Glauben findet das Suchen sein Ende. Man sucht nicht mehr, wenn man glaubt was man glauben soll (*si quod debui credere, credidi.* Tert. de praescr. 11. 10). Die Probleme, welche die Gnosis stellt, entstammen dem Heidentum (Ir. II, 14, 1—6. Tert. praescr. 7). Das Christentum kennt sie nicht: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis, quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? . . . Stoicum et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt* (Tert. ib. 7 adv. Herm. 1 vgl. Plot. Ennead. II, 9, 6. 17). Daher ist änlich Lautendes bei ihnen doch anders gemeint (Ir. I prooem. 2: ὅμοια μὲν λαλοῦντες, ἀνόμοια δὲ φρονοῦντες). Gegenüber jener ψευδώνυμος γνῶσις gilt es vielmehr glauben was die Kirche von jeher gelehrt hat. Eine kirchliche Theologie tritt hier der philosophischen Theologie entgegen.

2. Gott (vgl. Kunze, die Gotteslehre d. Iren. 1891). Als Grundirrtum der Gnostiker erscheint die Trennung Gottes und des Schöpfers. Des Teufels Trug hat die *blasphemia creatoris* hervorgebracht (Ir. I praef. I, 22, 1; 31, 3; II, 10, 2; III, 24, 2; V, 26, 2 vgl. schon Just. Ap. I, 26. 58. 35. Dial. 80). Mit dem einen Gott, dem Schöpfer, hat die Darstellung des Glaubens zu beginnen (Ir. II, 1, 1 vgl. Hipp. Ref. X, 34).

a) Gott ist einer, Schöpfer, Erhalter und Erlöser zumal. Der höchste Gott ist der Schöpfer. Das bezeugt die Schöpfung, ja selbst der Glaube der Heiden (Ir. III, 9—15; IV, 9, 3. Tert. de praescr. 13). Der Begriff Gottes fordert seine Einheit. *Deus si non unus est, non*

est (Tert. adv. Marc. I, 3 cf. adv. Hermog. 17. 7). Es ist derselbe Gott, der das Gesetz und das Evangelium gegeben hat (Ir. IV, 9, 3; III, 12, 11). — b) Gott ist vernünftiger Geist; *νοῦς, spiritus, ἔννοια* sind demnach nicht besondere Wesen sondern Seiten seines Wesens (Ir. II, 13, 3—6. 8; I, 12, 2. Tert. adv. Val. 4). Auf Grund des stoischen Satzes, daß alles Wirkliche körperlich sei (Tert. de carne Chr. 11 vgl. Zeller, Philos. der Griechen III, 1^3, 124), lehrt Tert.: *Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est?* (adv. Prax. 7; dazu de bapt. 4; Gott ist aber nicht caro, adv. Prax. 27). — c) Nicht durch Spekulation wird Gott erkannt sondern aus der Offenbarung. Daher soll man nicht müssigen Fragen nachgehen, was Gott vor der Schöpfung getan, wie der Son gezeugt wurde etc. (Ir. II, 28, 3. 6 f. cf. 25, 4; 26, 1; 28, 1). *Ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν θεόν* (Ir. IV, 6, 4). Seiner Größe nach bleibt Gott unfaßlich, aber nach seiner Liebe lernen wir ihn in Christo kennen: *qui secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt . . ., secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia. Est autem hic verbum eius* (Ir. IV, 20, 4). *Ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτὸς καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν· οὕτως οἱ βλέποντες τὸν θεόν, ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος* (ib. § 5). Auf dem Weg der Offenbarung und Erfarung, nicht durch Spekulation lernt man Gott kennen. — d) Nicht auf zwei Götter sind Gottes Gerechtigkeit und Güte zu verteilen, sondern: *a primordio creator tam bonus quam iustus* (Tert. adv. Marc. II, 12). Die ware Güte wird von der Gerechtigkeit regirt. Der Gute ist Feind des Bösen: *non alias plene bonus sit nisi mali aemulus* (ib. I, 26 cf. Ir. III, 25, 1—3; II, 30, 9; IV, 38, 3 die Weisheit hinzufügend). Der Sünde gegenüber wird die Gerechtigkeit zur *severitas* und *ira* (Tert. adv. Marc. II, 11; I, 26). So wird der sittliche Charakter der göttlichen Person gewart (Ir. III, 25, 2). — e) Das Ziel der Wege Gottes ist das Heil der Menschheit. *Nihil tam dignum deo quam salus hominis* (Tert. adv. M. II, 27 vgl. de poenit. 2. Ir. III, 20, 2). Um des Menschen willen wurde die Welt erschaffen (Ir. V, 29, 1 vgl. S. 73). Auf daß der Mensch reif werde Gott zu schauen, ist Gottes Güte, Gerechtigkeit und Weisheit wirksam: *Praefiniente deo omnia ad hominis perfectionem et ad efficaciam et manifestationem dispositionum, uti et bonitas ostendatur et iustitia perficiatur et ecclesia ad figuram imaginis filii eius coaptetur et tandem aliquando*

maturus fiat homo in tantis maturescens ad videndum et capiendum deum (Ir. IV, 37, 7). — f) Gott ist Schöpfer und Bildner der Welt. Durch sein Wort und seinen Willen erschuf er sie (Ir. II, 30, 9; 2, 4; 3, 2. Hipp. c. Noët. 10); *ex nihilo* (Tert. c. Hermog. 8. 45). Die Schöpfung ist aber nicht schlecht, die Gegensätze in ihr klingen, wie die verschiedenen Töne der Cither zur Einheit zusammen (Ir. II, 25, 2). Derselbe Gott veranstaltet die Erlösung (z. B. Ir. IV, 7, 2). — g) Der eine Gott ist der dreifaltige Gott (*τριάς* Hipp. c. Noët. 14; *trinitas* Tert. adv. Prax. 2. 3. 11. 12 etc.). So lehrt es die Kirche (Ir. I, 10, 1), so setzt es die Taufhandlung voraus (Tert. adv. Prax. 26 extr.), so findet es der Gläubige in der Schrift (Ir. IV, 33, 15). Gott nämlich war nie allein: *αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν. Οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος οὔτε ἀδύνατος οὔτε ἀβούλευτος ἦν* (Hipp. c. Noët. 10 cf. Tert. adv. Prax. 5). — *Nec enim indigebat deus horum* (d. h. der Engel) *ad faciendum quae ipse apud se praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit* (Ir. IV, 20, 1. 3 vgl. V, 6, 1). Diese drei sind *εἷς θεός*, weil ihnen *μία δύναμις* eignet (Hipp. c. Noët. 8. 11). Tertull. hat den Gedanken dahin näher bestimmt, daß an der einen göttlichen *substantia* an zweiter und dritter Stelle zwei *personae* teilhaben, nämlich der Son und der Geist (*consortes substantiae patris*, adv. Prax. 3). *Ubique teneam unam substantiam in tribus cohaerentibus* (ib. 12). In der einen *substantia* leben also drei *personae*. Ib. 2: *quasi, non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis quia unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur.*

3. Wir wenden uns der Lehre vom Menschen zu.

a) Gut und Böse im Menschen erklärt sich nicht aus der verschiedenen natürlichen Anlage des Menschen. Wäre das Böse *φύσει* im Menschen, so wäre das sittliche Urteil unmöglich (Ir. IV, 37, 2). Die Sünde ist vielmehr eine freie Tat des Menschen, der ausgerüstet mit dem *αὐτεξούσιον* und *liber in arbitrio factus et suae potestatis* war (Ir. IV, 37, 1. 3; 4, 3). Hinsichtlich des Urstandes gilt, daß

der Mensch als erschaffener nicht im Stande war schon am Anfang die Vollkommenheit von Gott zu empfangen. In der Unsterblichkeit bestünde diese: *οὐ γὰρ ἠδύναντο ἀγέννητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγεννημένα· Καϑὸ δὲ μή ἐστιν ἀγέννητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται τοῦ τελείου* (Ir. IV, 38, 1). Das ist ein griechischer, kein biblischer Gedanke. — b) Der freie aber sterbliche Mensch sollte Gott gehorsam sein, um unsterblich zu werden. Da frei, mußte er das Böse kennen lernen. Gut sein ist Gott gehorchen, böse sein ihm ungehorsam sein. Der Mensch konnte nicht Gott (d. h. unsterblich) werden bevor er ein rechter Mensch geworden (Ir. IV, 39, 1. 2; 38, 4). Die Sünde ist Ungehorsam. Ungehorsam aber bringt Tod (Ir. V, 23, 1), wärend Gehorsam Unsterblichkeit ist (IV, 38, 3). Die Sünden sind *carnalia* und *spiritalia (delicta voluntatis)*, man darf aber letztere nicht für geringfügig im Verhältnis zu ersteren ansehen (Tertull. de poenit. 3. 7). — c) In Adam war die ganze Menschheit ungehorsam. In ihm ist sie der Sünde und dem Tod verfallen (Ir. III, 23, 3; V, 12, 3. Tert. de anima 40. de carn. Chr. 16). Über den Zusammenhang unserer Sünde mit Adams Sünde gibt Tertull. bedeutsame Andeutungen. Das Böse ist gleichsam etwas Natürliches im Menschen geworden. *Malum igitur animae . . . ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo, nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est*, dazu aber: *ut tamen insit et bonum animae illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale, quod enim a deo est, non tam extinguitur quam obumbratur* (Tert. de an. 41. 16 cf. auch de test. an. 2. de bapt. 18). Diese Verfassung geht durch die Zeugung auf das ganze Menschengeschlecht über, *per quem* (d. h. den Teufel) *homo a primordio circumventus, ut praeceptum dei excederet, et propterea in mortem datus exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit* (Tert. de testim. anim. 3). Von einem *naevus* (Muttermal) *peccati* redet Tert. (de carne Chr. 16). Diese gelegentlichen Andeutungen sind die Anfänge der Erbsündenlehre. Aber dieselben haben Tert. nicht verhindert, in stärkester Weise die Willensfreiheit des Menschen zu betonen: *nobis est voluntas et arbitrium eligendi alterum* (Sir. 15, 18) . . . *solum sit in nobis velle (exh. cast. 2). Tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi* (c. Marc. II, 6).

4. Die Heilsgeschichte. Aus Gnade vertrieb Gott den gefallenen Menschen aus dem Paradies und läßt ihn sterben, damit der Schade nicht ewig bleibe (Ir. III, 23, 6). Gott hat sich nun

das Heil der Menschheit von Anfang an angelegen sein lassen, ihr stufenweise immer mehr Gnaden spendend (Ir. IV, 9, 3). Er blieb derselbe. Die Menschheit änderte sich mit ihren Bedürfnissen (Ir. IV, 16, 3; 38; 36, 2). Durch drei Bünde (*διαθῆκαι, foedera*; Ir. III, 11, 8 fin. nennt im Anschluß an die Vierzal der Evv. vier) hat Gott die Menschheit zu gewinnen versucht.

a) Der erste Bund enthielt die *naturalia legis* (Ir. IV, 13, 1; 15, 1). Sein Inhalt war, nicht verschieden vom Dekalog und Christi Geboten, die Liebe zu Gott und dem Nächsten. Die Patriarchen, welche dieses Gesetz in ihren Herzen trugen, waren dadurch vor Gott gerecht (Ir. IV, 16, 3). — b) Als dieser Bund den Herzen entschwand, erneuerte ihn Gott durch den Dekalog oder den zweiten Bund (l. c). Erst die begehrliche Art des Volkes Israel, welche sich in der Sünde mit dem Kalb und dem Begehren nach der ägyptischen Knechtschaft kundgab, wurde Veranlassung zur Erteilung des Ceremonialgesetzes: *aptam concupiscentiae suae acceperunt reliquam servitutem, a deo quidem non abscindentem, in servitutis autem iugo dominantem eius* (Ir. IV, 15, 1). Wie das Gesetz auf die Nachfolge Christi und auf die Freundschaft mit Gott vorbereitet (Ir. IV, 12, 5; 16, 3), so weissagen die Propheten zu demselben Zweck, ja in ihnen ist Gottes Geist wirksam um die Menschheit daran zu gewönen den Geist Gottes in sich zu tragen (Ir. IV, 14, 2; 20, 5. 11 f.). Das Gesetz aber wurde von den Pharisäern durch ihre Satzungen verwässert und um seinen Hauptinhalt, die Liebe, gebracht (Ir. IV, 12, 1. 4). — c) In dem dritten Bunde hat Christus das ursprüngliche Sittengesetz (Liebe) wiederhergestellt (Ir. IV, 12, 2. 5). Zu dem zweiten Bunde verhält sich dieser dritte wie die Freiheit zur Knechtschaft (IV, 13, 2), wie die Forderung der Tat zu dem bloßen Reden, rechter Gesinnung gegenüber äußerlicher Tat (IV, 28, 2; 13, 1. 3), wie die Erfüllung zur Weissagung, die Saat zur Ernte (IV, 34, 1; 11, 3. 4; 25, 3). Demgemäß gilt es nicht nur an den Vater, sondern auch an den Son, der nun bereits erschienen, zu glauben (IV, 13, 1; 28, 2). Galt der alte Bund einem Volk, so gilt der neue der ganzen Menschheit (IV, 9, 2). Die Christen haben ein schärferes Gesetz überkommen als die Juden, sie haben mehr zu glauben als jene (IV, 28, 2 vgl. Tert. de orat. 22: *nostra lex ampliata atque suppleta*), sie haben aber auch *maiorem munerationem gratiae* (IV, 11, 3) erhalten durch die Ankunft Christi, welcher ihnen Leben und Seligkeit gebracht (IV, 34, 1). — Tertull.

hat hiezu in seiner montanistischen Zeit das Zeitalter des Parakleten gefügt.

5. Christi Person.

a) Die Christologie des Irenäus (vgl. Duncker, die Christol. d. h. Ir. 1843. Zahn, Marcell v. Ancyra 1867, S. 235 ff.) ist der des Tert. und Hipp., auf welche sie Einfluß gehabt hat, erheblich überlegen. Ir. geht nicht von der Spekulation über die Entstehung des Logos, sein Verhältnis zum Vater aus. Hierüber wissen wir nichts oder haben nur billige Vermutungen darüber (II, 28, 6; 13, 8). Der Ausgangspunkt seines Denkens ist der geschichtlich offenbarte Gottesson, der wirklich geboren ist, gelebt hat als Mensch und gelitten, der gestorben ist.

α) Über die Art der Erzeugung des Logos ist also nichts zu sagen. Es genügt, daß er von Ewigkeit her bei dem Vater ist: *semper coëxistens filius patri* (II, 30, 9; 25, 3; III, 18, 1). Sein Wesen ist es von Ewigkeit her den Vater zu offenbaren, den Engeln und Erzengeln, dann den Menschen und zwar von Anfang an (II, 30, 9; IV, 6, 5 ff.; 20, 7). Er ist *mensura patris* (IV, 4, 2), er allein erkennt den Vater und offenbart ihn, Gott (also auch der Son) kann nur durch Gott erkannt werden. Der Son ist Gott der Offenbarer. So handelt er nach des Vaters wie nach seinem eigenen Willen (IV, 6, 3—7). Der Logos ist also von Ewigkeit her Gott wie der Vater, nach dessen Bestimmung und seiner Selbstbestimmung ist er wirksam als die Offenbarung des Vaters. Alle weiteren Fragen werden abgeschnitten. Übrigens ist zu bemerken, daß Ir. es verstanden hat durchweg dem Geist, als der Weisheit Gottes, eine besondere persönliche Stellung neben dem Son zu erhalten (IV, 20, 1. 3; 33, 1). — *β)* Der ewige Logos wurde nun durch die Menschwerdung der historische Jesus. Jesus war Christus, das wird den Gnostikern gegenüber betont (III, 16—22). Der *filius dei* ist der *filius hominis* (IV, 33, 11), Jesus Christus ist *vere homo, vere deus* (IV, 6, 7 cf. *verbum unitum carni* IV, 34, 4). Er ist ein rechter Mensch geworden, nicht nur den Leib sondern auch die Seele annehmend (III, 22, 1; V, 1, 1). Nicht nur eine überkommene Vorstellung wird dadurch ausgedrückt, sondern das praktisch religiöse Interesse an der Realität des Erlösungswerkes beruht darauf, daß er ein wirklicher Mensch war und das ganze Menschendasein (II, 22, 3. 5) durchlaufen hat (z. B. V, 21; 16, 3; 31 vgl. sub 6). Gerade hinsichtlich des Leidens und Sterbens darf nicht in gnostischer Weise

der Jesus *passibilis* von dem Christus *impassibilis* getrennt werden: *neque Christum avolantem ante passionem ab Iesu, sed hunc qui natus est, Iesum Christum novit (sc. evangelium) dei filium et eundem hunc passum resurrexisse* (III, 16, 5 cf. 18, 5). Diese Vereinigung Gottes mit der Menschennatur ist für Irenäus von der größten religiösen Bedeutung. So ist Gott selbst eingegangen in die Menschheit und in ihr wirksam geworden. Indem der Logos Fleisch von unserem Fleisch annahm, hat er alles Fleisch mit Gott verbunden. Von hier aus ist das Leben des Herrn zu verstehen: *Qua enim ratione filiorum adoptionis eius participes esse possemus nisi per filium eam, quae est ad ipsum, recepissemus ab eo communionem, nisi Verbum eius communicasset nobis, caro factum? Quapropter et per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam quae est ad deum communionem* (III, 18, 7; 19, 1; V, 14, 2).

b) Tertullian knüpft an die Logoslehre der Apol. an, aber er hat sie in überaus bemerkenswerter und geschichtlich folgenreicher Weise fortgefürt. — *α)* Der Logos der Christen ist im Unterschied zu den Philosophen *propria substantia,* welcher selbst *sermo, ratio* und *virtus* eignen (Ap. 21 vgl. adv. Prax. 5. 6). Er ist eine selbständige Person, welche aus Gott hervorgegangen, von ihm erzeugt ist. Er hat einen Anfang: *Fuit tempus, quum . . . filius non fuit... qui patrem dominum fecit* (adv. Hermog. 3. 18). In seinem Verhältnis zum Vater ist zu betonen die Einheit und Identität des göttlichen Seins und Wesens, der *substantia* (*alium . . . personae, non substantiae nomine, ad distinctionem non ad divisionem,* adv. Prax. 12), andererseits die Besonderheit und Unterschiedenheit des ihm eigentümlichen Daseins und Soseins, der *persona* (*utriusque personae distinctio* adv. Prax. 21; *duarum personarum coniunctio* 24). Da Vater und Son dieselbe göttliche Substanz sind (*unitate substantiae* Ap. 21. adv. Prax. 25. 26), so sind sie nicht durch *divisio* oder *separatio* sondern durch *distinctio* und *dispositio (οἰκονομία)* zu unterscheiden (adv. Pr. 8. 11. 12. 19 fin. 21. 22: *duos demonstrat tam duos quam inseparatos; ad testimonium individuorum duorum*). Also: *„Ego et pater unum sumus“ ad substantiae unitatem non ad numeri singularitatem* (adv. Pr. 25) und: *pater et filius duo et hoc non ex separatione substantiae sed ex dispositione, quam individuum et inseparatum filium a patre pronuntiamus, nec statu sed gradu alium* (ib. 19).

Verdeutlicht soll dieses Verhältnis durch die Gedanken werden,

daß der Logos nur ein Teil der väterlichen Substanz ist (*Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio,* adv. Pr. 9. 26. adv. Marc. III, 6), oder auch durch Anwendung der Gleichnisse von der Sonne und ihren Stralen, der Wurzel und dem Stamm, der Quelle und dem Strom (Ap. 21. adv. Pr. 8 cf. Hipp. c. Noët. 11). Ist der Vater sozusagen *philosophorum deus,* so ist der Son die faßbare Offenbarung des Vaters: *arbiter patris et minister* (c. Marc. II, 27). Tert. ist Subordinatianer. — *β)* Der präexistente Logos ist Mensch geworden, indem er von Maria der Jungfrau geboren wurde (de carne Chr. 17. 18. 20 ff.). *Quomodo „sermo caro sit factus", utrumne quasi transfiguratione in carne an indutus carnem? Immo indutus.* Und zwar wird diese Antwort wegen der Unveränderlichkeit der göttlichen Substanz gegeben (adv. Pr. 27). Christus hat, um sterben und den Menschen erlösen zu können (de c. Chr. 5. 6. 11. 14), wirkliches menschliches Fleisch angenommen (ib. 6 ff. 15. 18 f.) samt einer menschlichen Seele (ib. 12 f. vgl. aber 18 fin.). Er war also ein wirklicher Mensch, sein Fleisch war, indem er es zu seinem machte, sündenfrei (ib. 16), die echt menschliche Art desselben verbarg seine Gottheit (ib. 9). Es sind zwei Substanzen, die göttliche und die menschliche, welch letztere selbst wieder zwei Substanzen, die leibliche und die seelische in sich vereint (ib. 13 extr.), welche aber sich in einer Person zur Einheit zusammenschließen. *Ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit, hinc natum inde non natum, hinc carneum inde spiritalem, hinc infirmum inde praefortem, hinc morientem inde viventem* (ib. 5. 18). Diese beiden Substanzen sind nun nicht durch *mixtura* zu einer dritten geworden, sondern: *videmus duplicem statum non confusum sed coniunctum in una persona, deum et hominem Iesum* (adv. Pr. 27). Dabei bleibt beiden Naturen ihre eigentümliche Art *(salva est utriusque proprietas substantiae, ib.)* und jede handelt für sich *(substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ib.).* Demgemäß gilt das Leiden und Sterben nur von der menschlichen Substanz (*ex humana substantia mortuum dicimus,* adv. Pr. 29), das Göttliche ist nicht leidensfähig *(impassibilis etiam filius ex ea condicione qua deus est, ib.).* Andererseits kann T. auch reden von *passiones dei, vere crucifixus est deus, vere mortuus* (de c. Chr. 5). — *γ)* Die Frage nach der Möglichkeit der realen Menschheit Christi hat T. durch den Hinweis auf Undenkbarkeit, Unerfindbarkeit und Unmöglichkeit dieses Vorganges beantwortet: *Crucifixus est dei filius, non pudet,*

quia pudendum est. Et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est (de c. Chr. 5).

Man kann nicht sagen, daß T. die christliche Erkenntnis in diesen Punkten wesentlich vertieft hat, aber er hat für sie eine Formel geprägt (s. schon Melito S. 75), welche der Erfüllung mit reicherem Gehalt Raum ließ: Eine göttliche Substanz, an welcher drei Personen ihr Leben haben, und wieder die göttliche und menschliche Substanz in Christo, welche zur Einheit der Person zusammengefaßt sind[1]). Tert. hat die Christologie des Abendlandes hergestellt.

c) In Kürze sei der Christologie Hippolyts gedacht. Aus seiner Substanz hat der Vater den Logos gezeugt, als er die Welt erschaffen wollte (c. Noët. 10. Refut. X, 33. De Chr. et Antichr. 26. Homil. in theoph. 2. 7). Im Unterschied zu allen Kreaturen teilt er die *οὐσία θεοῦ* (Ref. X, 33. Homil. 7: *μονογενὴς κατὰ τὴν θεϊκὴν οὐσίαν*). Das Verhältnis ist auch hier subordinatianisch (z. B. c. Noët. 14: *πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός, τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Hier ist der Vater die Gottheit). Der *λόγος ἄσαρκος* wurde Mensch, indem er Fleisch und eine *ψυχὴ λογική* annahm (De Chr. et Antichr. 4. c. Noët. 4. 17. 12. 15, *σεσαρκωμένου τοῦ λόγου καὶ ἐνανθρωπήσαντος, σαρκωθείς, λ. ἔνσαρκος*), er hat

1) Die tertullianische Gegenüberstellung von *substantia* und *persona* hat Harnack (DG. II^3, 286 Anm.) aus dem juristischen Sprachgebrauch Tert. begreifen wollen, d. h. Tert. hätte unter *substantia* das „Vermögen“, (z. B. Cant. 8, 7) verstanden, daher habe er freilich ein Vermögen drei Personen, wie auch zwei Vermögen einer Person zuschreiben können. Aber diese Behauptung ist unbeweisbar, indem an keiner bezügl. Stelle jene Bedeutung zu erweisen ist, wogegen andere Stellen die Meinung Tert. ganz klar stellen: (adv. Hermog. 3: *deus substantiae ipsius* (Christi) *nomen id est divinitatis.* Apol. 21: *hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae;* adv. Marc. III, 6 nennt er Christus *filius et spiritus et substantia creatoris;* de carne Chr. 9: *humana substantia corporis;* adv. Prax. 2: *tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma . . . unius autem substantiae et unius status etc.;* de carne Chr. 13 fin.: *quodsi una caro et una anima . . . salvus est numerus duarum substantiarum.* Welchen Sinn Tert. mit *substantia* verbindet, ist hienach unzweifelhaft. Dazu kommt der Sprachgebrauch des Melito: *τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας* s. die Stelle oben S. 75. An Gottheit und Menschheit Christi dachte Tert. also. Wenn nun die Einheit dieser Substanzen in einem Wesen der Gnosis gegenüber festzuhalten war (vgl. Iren. III, 16, 5: *dividunt dominum ... ex altera et altera substantia dicentes eum factum*), so ist die Entstehung jener Formel doch nicht unbegreiflich.

die wirkliche Menschennatur angenommen. *Οὗτος ὁ θεὸς δι' ἡμᾶς ὁ ἄνθρωπος γεγονώς* (ib. 18) und: *καὶ ὑπὸ πάθος ἦλθεν ὁ ἀπαθὴς τοῦ θεοῦ λόγος* (ib. 15). Als der Menschgewordene ist er der vollkommene Son, sein Fleisch aber hat am Logos die Bedingung seines Bestandes (*οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱός* (*καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής*), *οὐθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν*, ib. 15).

6. Das Werk der Erlösung. Ir. hat das Werk Christi in verschiedenen Wendungen beschrieben. Die Voraussetzung ist die Realität der Gottheit und Menschheit des Erlösers. Nur so vermochte er sichere Erlösung zu bieten und gerade die Menschen zu erlösen (Ir. III, 18, 7). Die leitenden Gedanken sind, 1) daß der in die Menschheit eingegangene Logos ihr die sichere Erkenntnis Gottes brachte und sie durch dieselbe überwand; 2) daß er für die ganze Menschheit das getan und erlitten hat, was diese tun sollte und erleiden müßte, und daß er dadurch das Princip einer neuen Beurteilung des Menschen bei Gott wurde; 3) daß er ein Ferment geworden ist, durch das die Menschheit gereinigt, geheiligt und unsterblich gemacht wurde. Es sind paulinische und johanneische Gedanken, die Irenäus hier vertritt (vgl. Methodius, Athanasius).

a) Der Son offenbart den Vater in seiner Liebe, und er lehrt die Menschen das uralte Gesetz der Liebe zu halten (IV, 12, 5 = der nova lex z. B. Tert. praescr. 13), er zeigt den Menschen Gott und stellt diese Gotte dar (IV, 20, 7; V, 1, 1). Durch ihn mit Gott verbunden kommen wir zum Glauben Abrahams und lernen Gott kennen und recht verehren (IV, 7, 2; III, 10, 2). Aber hiezu konnte der Mensch nicht kommen, one daß er von den Mächten des Bösen, in deren Herrschaft und Bann er gefallen, befreit wurde. Es sind die Sünde, die Gottentfremdung und der Teufel. — b) Christus ist nämlich Mensch geworden um das ganze Menschengeschlecht in sich zu recapituliren (*ἀνακεφαλαιοῦσθαι* cf. Eph. 1, 10). Hiedurch wird er Princip eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen und Ferment eines neuen Lebens in diesen (s. sub. 5 S. 85). Das ganze Menschengeschlecht und das ganze Menschenleben faßt er in sich zusammen: *quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Christo Iesu reciperemus* (III, 18, 1,

vgl. 21, 10. V, 23, 2). Jesus sei gegen 50 Jar alt geworden: *omnem aetatem sanctificans per illam, quae ad ipsum erat, similitudinem* (II, 22, 4 u. 3. 5 f.). Indem so die Menschheit in ihm zusammengefaßt wurde, ist er ein neuer Stammvater geworden wie Adam (III, 22, 4; 18, 1). Er tat was wir und Adam hätten tun sollen (V, 21, 1. 2), für unseren Ungehorsam bot er, der Repräsentant der Menschheit, Gott seinen Gehorsam. Durch sein Blut hat Christus uns losgekauft von der unrechtmäßigen Herrschaft der Sünde (*sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semet ipsum dedit pro his qui in captivitatem ducti sunt,* V, 1, 1; 2, 1). Durch diese seine Gemeinschaft mit der Menschheit wird diese mit Gott versönt (V, 14, 3; 16, 3: *Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν· ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι*). Durch den Sündenfall war die Menschheit unter die, freilich widerrechtliche, Herrschaft des Teufels geraten. Christus hat nun rechtmäßig (*iuste*) als Mensch durch Anwendung und Befolgung des göttlichen Gebotes (bei seiner Versuchung) den Teufel besiegt, und er hat die Gewalt des Todes über die Menschheit durch seine Auferstehung gebrochen (V, 21, 1—3; III, 23, 1; 18, 7). So wurde durch ihn die Menschheit frei von der Gewalt des Teufels und des Todes und von der Verdammnis (III, 23, 1). — So nun wurde der Mensch wieder Gottes Bild (V, 16, 2) und Gottes Son (III, 19, 1; 20, 1). Und so wurde der Mensch wieder Gott wert (*pretiosus* V, 16, 2), und der Verkehr und die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ward durch die Vergebung der Sünden (z. B. IV, 33, 2) wiederhergestellt (V, 17, 1: *et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus, nobis autem donans eam, quae est ad factorem nostrum conversationem et subiectionem.* V, 1, 1; III, 18, 7; IV, 13, 1: *qui in communionem et unitatem dei hominem inducit; communio cum deo* IV, 14, 2; *per quem commixtio et communio dei et hominis . . facta est* IV, 20, 4). — c) In Christus, der ein Glied unseres Geschlechtes geworden, sind wir nun mit Gott vereinigt, und füren ein neues ewiges Leben: *Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ λόγος ἄνθρωπος... ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβών, υἱὸς γένηται θεοῦ. Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi aduniti fuissemus incorruptelae et immortalitati* (III, 19, 1). Wie die Gemeinschaft mit dem ersten Adam uns den Tod brachte, so die mit dem zweiten Leben und Vollkommenheit: *Verbum . . . adunitus antiquae substantiae plasmationis*

Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum patrem (V, 1, 1). In Christo stehen wir in Gemeinschaft mit dem Gott, von dem wir adoptirt wurden zu Sönen, wir bekämpfen unsere Sünden und folgen Jesu nach in heiliger Liebe (IV, 12, 5; V, 1, 1; IV, 14, 1; 16, 5: *largiter donans hominibus per adoptionem patrem scire deum et diligere eum ex toto corde . . . Auxit autem etiam timorem, filios enim plus timere oportet quam servos et maiorem dilectionem habere in patrem*). Diese Vereinigung Gottes und des Menschen hat ihren näheren Grund an der Wirksamkeit des heil. Geistes, den Christus der Menschheit zum leitenden Haupt gibt (V, 20, 2 s. sub e). — d) Das Gewicht bei alle dem fällt aber nicht etwa auf die Vergebung der Sünden sondern darauf, daß der Mensch durch die Gemeinschaft mit Christus unsterblich geworden ist. Das zuhöchst ist die Folge dieser Gemeinschaft (III, 24, 1) und dieser Vereinigung mit Gott (III, 18, 7), der Überwindung des Teufels (III, 23, 7) und der Sünde (V, 12, 6). Das ist die Spitze, welche Ir. allen seinen Gedanken gibt, der eigentliche Zweck des Erlösungswerkes (vgl. III, 19, 1; 23, 7: *Illius enim salus evacuatio est mortis*). Indem Gott ein Glied unseres Geschlechtes wurde, sind wir durch die Gemeinschaft mit ihm unsterblich geworden (V, 1, 1 fin.). Bestand letztlich der Fluch der Sünde in der Sterblichkeit, so ist das Heil die Unsterblichkeit (III, 20, 2). So werden die Menschen Götter (*primo quidem homines tunc demum dii,* cf. Ps. 81, 6 f.) d. i. *similes factori deo* (III, 38, 4). — e) Die Vereinigung des Menschen mit Gott geschieht durch den Geist Gottes, durch den Gott zu uns herab- und wir zu ihm emporkommen, der Geist ist durch Christus das Haupt der Menschheit geworden (V, 1, 1: *effundente spiritum patris in adunitionem et communionem dei et hominis, ad homines quidem deponente deum per spiritum, ad deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem.* V, 20, 2: *spiritum deus esse hominis caput, per illum enim vidimus et audimus et loquimur*). Der Geist aber bringt den Glauben und treibt Früchte im Menschen hervor, er heiligt die Werke des Menschen und macht ihn zu einem geistlichen Menschen (*homo spiritalis*), nur durch die *infusio spiritus* können wir Gott gefallen. Der Geist in uns aber ist auch ein Unterpfand der Unsterblichkeit (V, 10, 1. 2).

Demnach ist die Meinung des Ir., daß Christus uns Gott kennen gelehrt und daß er, indem er in die Menschheit einging und ein Glied am Menschheitsleibe wurde, diesen wieder Gott wolgefällig gemacht und

vom Teufel, dem Tode und der Herrschaft der Sünde befreit hat, als der neue Adam. Durch die Gemeinschaft mit ihm wird uns der Geist Gottes gebracht, der ein neues Leben in heiligen Werken in uns beginnt. Dieses hat aber zum Zweck die *ἀφθαρσία* des Menschen. Durch letzteres wird in griechischer Weise die apost. Lehre eingeschränkt, aber biblische Gedanken kommen als Mittel zu diesem Zweck in wesentlicher Weise zur Geltung.

Nicht so umfassend und vielseitig spricht Tertullian sich über das Erlösungswerk aus (Christi Tod als Grund des Heils z. B. c. Marc. III, 8. Scorp. 7. de bapt. 11; Belehrung und Gemeinschaft durch Christi Menschwerdung, c. Marc. II, 27. praescr. 13. de orat 4). Hippolyt bezeichnet als Zweck der Menschwerdung die Mitteilung der *ἀφθαρσία* (c. Noët. 17). Das ist es was die Mitteilung des Geistes in der Taufe wirkt (hom. in theoph. 8), dazu hat Christus jene Gabe wie seine Gehorsam fordernden *προστάγματα σεμνά* gewärt. Wer ihm folgt, wird ein Gott d. i. unsterblich werden (Hipp. Ref. X, 34: *ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς*, vgl. hom. 8. 10).

7. Der persönliche Heilsstand. Durch die Erlösung ist der Christ in der Taufe[1]) ausgerüstet mit dem heil. Geist und der Anwartschaft auf das ewige Leben (Iren. IV, 36, 4; III, 17, 2). Die Sünden sind abgewaschen und der Mensch wiedergeboren. Er kann nun dem Worte Christi gemäß leben. Dieses zu erreichen, bedarf es des Glaubens an Christum (Ir. IV, 2, 7 vgl. Hipp. hom. in th. 10: *ὁμολογεῖ δὲ τὸ θεὸν εἶναι τὸν Χριστόν*). Der Glaube ist die Anerkennung Christi und des Vaters, der Anschluß an seine Person und Lehre (Ir. IV, 5, 4 f.; 7, 2; 13, 1). Diese Erkenntnis und Anerkennung, welche aber zugleich die Befolgung des ursprünglichen Sittengesetzes oder der Gebote Christi in sich schließt (Ir. IV, 13, 1: *quia dominus naturalia legis, per quae homo iustificatur, quae etiam ante legisdationem custodiebant qui fide iustificabantur et placebant deo, non dissolvit sed extendit et implevit* etc. cf. 16, 3), genügt um den Menschen vor Gott gerecht zu machen. Abraham kannte Christus und den Vater, er glaubte dem Logos und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet: *fides enim, quae est ad deum altissimum, iustificat hominem* (IV, 5, 5. 3. 4 cf. 34, 2 dazu 16, 3). Der Glaube selbst tritt unter den Gesichtspunkt des Gebotes (IV, 13, 1 cf. 16, 5),

1) Kindertaufe s. Iren. II, 22, 4 dazu Tertull. bapt. 18. Orig. in Lev. hom. 8, 3. in Rom. comm. 5, 9: *ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare.*

und der rechtfertigende Glaube an Christus wird definirt: *credere ei est facere eius voluntatem* (IV, 6, 5). Daß Ir. den paulin. Gedanken der Glaubensgerechtigkeit verstanden habe, kann also nicht behauptet werden: Gott sieht den für gerecht an, der Christum anerkennt und seiner Lehre zu folgen bereit ist.

Der Geist Gottes erfüllt den Christen mit neuem Leben und zieht ihn empor in die Gemeinschaft Gottes (V, 9, 1. 2). Der Grundzug dieses neuen Lebens ist aber doch, daß es Früchte der Gerechtigkeit in guten Werken hervorbringt. V, 10, 1: *sic et homines, si quidem per fidem profecerint in melius et assumserint spiritum dei et illius fructificationem germinaverint, erunt spirituales.* ib. 2: *homo per fidem insertus et assumens spiritum dei, substantiam quidem carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat.* — Den reinen Tieren vergleicht Iren. die rechten Christen. Zweihufer sind sie, welche zum Vater und Son im Glauben festen Schrittes gehen (*in patrem et filium per fidem iter firmiter faciunt*), und den Wiederkäuern gleich, sinnen sie Tag und Nacht über Gottes Wort nach um sich mit guten Werken zu schmücken (*uti operibus bonis adornentur*, V, 8, 3).

Von besonderem Interesse ist es hier die Heilslehre Tertullians zu betrachten, da dieselbe (durch Cyprian) für die Kirche des Abendlandes maßgebend geworden ist, und — änlich wie seine Trinitätslehre und Christologie — vielfach die spätere Entwicklung anticipirt. Tertull. betrachtet das Verhältnis des Menschen zu Gott unter dem rechtlichen Gesichtspunkt. Das Evangelium ist die *lex proprie nostra* (monog. 7. 8. praescr. 13), Gott der Gesetzgeber und Rächer der Gesetzesübertretung (exhort. cast. 2. c. Marcion. I, 26). Das Grundverhältnis des Menschen zu Gott ist daher die Furcht: *timor autem hominis dei honor est* (paenit. 7. 2. 4. 5. 6. ad ux. II, 7). Dem Sünder bleibt aber wie einem Schiffbrüchigen ein Brett, die Buße als Rettungsmittel (paen. 3). Der Sünder verdient sich durch Buße das Heil in der Taufe (paen. 6: *hac paenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem*). Durch die Taufe wird Schuld und Strafe aufgehoben: *deleta morte per ablutionem delictorum, exempto scilicet reatu eximitur et poena.* Der Mensch wird wieder zu Gottes Ebenbild hergestellt, indem er den Geistesanhauch des Paradieses, den er verlor, wieder erhält (bapt. 5). *In aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus* (ib. 1). Die Taufe bringt *remissio delictorum, absolutio mortis, regeneratio hominis, consecutio spiritus*

sancti (c. Marc. I, 28). Den Geist denkt sich Tertull. als etwas Materielles, nach stoischer Vorstellung, das wegen seiner Feinheit in das Wasser einzugehen und ihm die Kraft der Heiligung mitzuteilen vermag: *penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem. Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit. — — Sanctificatae* (*aquae*) *vim sanctificandi combibunt* (bapt. 4). Die Mitteilung des Geistes kann also kaum anders gedacht werden denn als Einflößung einer geistigen Substanz, wie etwa de pat. 1 es heißt: *ad capienda et praestanda ea* (sc. bona) *sola gratia divinae inspirationis operetur* (vgl. Loofs DG. 104). In der Taufgnade „bleiben" wir, wenn wir nicht sündigen, sondern Gottes Gesetz erfüllen (bapt. 15). Sündigen wir dennoch, so beleidigen wir Gott (deum offendere, ad ux. II, 7. exh. cast. 2. de ieiun. 3. c. Marc. I, 26: *si offenditur debet irasci*). Diesem Zorn Gottes gegenüber ist nun Genugtuung zu leisten. *Offendisti, sed reconciliari adhuc potes. Habes cui satisfacias et quidem volentem* (paen. 7 extr.). Es gilt *domino offenso satisfacere* (ib. 10); *ut deum reconciliem mihi quem delinquendo laesi* (ib. 11). Das geschieht durch die Buße: *paenitentia deus mitigatur* (ib. 9. 5: *per delictorum paenitentiam domino satisfacere*). Der Sünder verzichtet auf den Genuß irdischer Güter (bes. Fasten), und sünt so sein Vergehen, er tut Gott genug und verdient sich die Vergebung (ieiun. 3), ja er bringt Gott ein Sünopfer dar (paen. 12. scorp. 7. resurr. 8). Unter demselben äußerlichen Gesichtspunkt wird das sittliche Leben überhaupt betrachtet. Der Mensch soll das Gesetz erfüllen, womöglich nicht nur die *praecepta*, sondern auch die *consilia* (c. Marc. II, 17. ad ux. II, 1), so wird er heilig und gerecht, und wird Christus die Erlösungstat vergelten (resurr. 8. patient. 16 fin.). *Per continentiam enim negotiaberis magnam substantiam sanctitatis, parsimonia carnis spiritum acquires* (exh. cast. 10 in.). Man erwerbe sich Verdienste bei Gott. *Nemo indulgentia utendo promeretur sed voluntati obsequendo; voluntas dei est sanctificatio nostra* (ib. 1 vgl. paenit. 6. iei. 3 in.). Dieses geschieht mit Hinblick auf die göttliche Vergeltung, insbesondere aus Furcht vor dem Gericht, denn je nach den Verdiensten wird sich der Lon gestalten. *Bonum factum deum habet debitorem sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae* (paen. 2). *Quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum* (scorp. 6)? s. noch orat. 2. 4. resurr. 8. ad Scapul. 4 extr. — Hier liegt das Programm des praktischen Christentums des Abendlandes vor. Vgl.

Harnack, DG. III, 13 ff. Wirth, Der Verdienstbegriff i. d. chr. Kirche I (d. Verdienstbgr. b. Tert.) 1892.

8. Die Eschatologie. Der Glaubensregel gemäß wird die Auferstehung des Fleisches den Gnostikern gegenüber verfochten. Ir. begründet dieselbe durch die Auferstehung Christi (V, 31, 2), durch die Einwonung des Geistes in unserem Leibe (V, 13, 4) sowie durch das Abendmal, weil dieses, nachdem Gott darüber angerufen, Leib und Blut Christi (vgl. zur Erläuterung: *εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου* IV, 18, 5) ist, und als solches unser Fleisch närt (V, 2, 3; IV, 18, 5)[1]. — Das Ende tritt ein, nachdem der Teufel den ganzen Abfall im Antichrist noch einmal recapitulirt hat (V, 25, 1: *diabolicam apostasiam in se recapitulans... ipse se tyrannico more conabitur ostendere deum*). Dann erscheint Christus und den 6000 Jaren der Welt folgt die erste Auferstehung und die *requietio* des 7. Jartausends (V, 28, 3; 33, 2). In Palästina erquicken sich die Gläubigen an den wunderbar reichen Früchten des Landes (nach Papias vgl. Mtth. 26, 29, V, 33, 3 f. 1). Es folgt das Ende, der neue Himmel und die neue Erde (V, 36, 1). In abgestufter Ordnung leben die Seligen in den „vielen Wonungen" im Hause des Vaters, vom Geist zum Son und durch diesen zum Vater aufsteigend (nach Apostelschülern, V, 36, 2). Dann tritt ein, was 1. Kor. 15. 26 ff. sagt (ib.). Auch in diesem Punkt steht die Kirchenlehre in bewußtem scharfen Gegensatz zu der gnostischen Gesammtansicht (V, 36, 3).

9. Die Methode des Beweises (außer Ir. vgl. bes. Tert. de praescr. haeret.). a) die Kirche behauptet über Gott, Christus und das Heil die Warheit zu lehren. Bezeugt wird dieselbe von Propheten, Aposteln und allen Jüngern (Ir. III, 24, 1). Die entscheidende Autorität steht somit der Schrift A. und N.T. zu[2]. Die Vorstellung, als

1) Irenäus denkt, wie durch den Zusammenhang der Stellen zweifellos ist, an eine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi im Abendmal. Änlich, wenn auch nicht so deutlich, scheint die Sache bei Tertullian zu liegen. De orat. 6: *itaque petendo panem quotidianum* (4. Bitte), *perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius;* c. Marc. I, 14: *panem, quo ipsum corpus suum repraesentat (= praesentat).* Ib. IV, 40: *hoc est corpus meum id est figura corporis mei*, s. hiezu Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tert. 1874. — Taufe und Abendmal oft zusammen, z. B. Tert. c. Marc. IV, 34. de resurr. 8.

2) Neben der Schriftautorität hat sich Tertull. auch auf das Zeugnis der

hätten Gnosis und Montanismus der Kirche den ntl. Kanon abgedrungen, ist misverständlich. Der Umfang des NT. war am Ende des 2. Jarh. nicht fester umschrieben als am Anfang desselben (mancher Landeskirche fehlte z. B. Jak. und Hebr., andere brauchen Hermas [Ir. IV, 20, 2. Tert. de or. 16 cf. de pud. 10. Can. Mur. l. 73 ff.], Barnabas [Cl. Strom. II, 31. 35], Didache [Cl. ib. I, 100. Orig. de princ. III, 2, 7] vgl. Clemens b. Ir. III, 3, 3, als kanonisch vgl. Zahn I, 326 ff.). Man konnte sich auf eine vorliegende Übung berufen, indem man die Autorität dieser Schriften als entscheidende einfürte. Die besondere Weise des gnostischen Gegensatzes brachte es nun aber mit sich, daß man der Herkunft dieser Schriften eine große Bedeutung beimaß, und zwar nicht sowol deshalb weil sie von Aposteln herrürten als deshalb weil sie der Urzeit der Kirche entstammten und daher das wirkliche Evangelium enthalten (Ir. III, 1. Serap. bei Eus. h. e. VI, 12, 3). Daher legt Ir. solches Gewicht auf die Äußerungen der „Presbyter" (z. B. ad Florin. b. Eus. h. e. V, 20, 4. adv. haer. IV, 27, 1 init.; 32, 1; V, 36, 2). Es war nur eine Folge jener Wertung der ntl. Schriften, wenn man jetzt auch die Inspiration (*πνευματοφόροι; a verbo dei et spiritu eius dictae; spiritus per apostolum* etc. *θεόπνευστος*) ausdrücklich von ihnen aussagte (Theophil. ad. Autol. II, 22. 9; III, 11. 12. 13. 14. Ir. II, 28, 2; III, 16, 2. 9. Tert. de pat. 7, de orat. 20. 22. c. Marc. V, 7. Clem. Al. Protr. § 87). Daß sich von hieraus allmählich eine schärfere Abgränzung des Kanons ergab, ist begreiflich. Das relativ Neue lag zunächst nur darin, daß man principiell und mit Bewußtsein den Kanon, als den Niederschlag des Urchristentums, als Norm und Grundlage der Lehre der Kirche hinstellte (vgl. *σύμφωνα ταῖς γραφαῖς* Iren. b. Eus. h. e. V, 20, 6). Indem nun aber die Häretiker hierin der altkirchlichen Praxis scheinbar folgten, aber ihrerseits gefälschte Schriften einfürten oder die echten misdeuteten oder sich auf Geheimtraditionen des ap. Kreises beriefen, genügte die Berufung auf das NT. nicht im Kampf: *ergo non ad scripturas provocandum est nec in his instituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut par incertae* (Tert. de praescr. 19). — b) Es galt einen Maßstab finden des Verständnisses der Schrift. Ein solcher erweist, daß die Häretiker kein Recht an die Schrift haben

r a t i o berufen: *res dei ratio nihil non ratione tractari intellegique voluit* (paen. 1). *Verba non solo sono sapiunt sed et sensu, nec auribus tantummodo audienda sunt sed mentibus. Crudelem deum qui non i n t e l l e g i t, c r e d i t* (Scorp. 7), s. auch coron. mil. 4 f. 10, und unten Cyprian.

(Tert. de praescr. 15. 19. 37. Ir. I, 9, 5; 10, 1; V, 20, 1). Dieser Maßstab ist das alte Taufbekenntnis oder der *κανὼν τῆς ἀληθείας* (Tert. de pr. 13. 36). Man umschrieb und interpretirte dasselbe in der freien Weise, welche bisher üblich gewesen. — c) Von diesem Bekenntnis behauptete man nun, es gehe durch Vermittlung der Apostel auf Christus selber zurück (Ir. III praef. V praef. I, 10, 1. Tert. praescr. 20 f. 37). Nicht an die Formel, sondern an ihren Inhalt dachte man dabei. Für diese Behauptung glaubte man einen geschichtlichen Beweis füren zu können durch die seit den Aposteln ununterbrochene Succession der Bischöfe in den „Mutterkirchen" (Ir. III, 3; 4, 1; V, 20,1. Tert. praescr. 21. 36. 32: *edant ergo* (sc. haeretici) *origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem!*). Dieses gilt am deutlichsten — und so war es Praxis — von der Kirche zu Rom: *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea, quae est ab apostolis traditio* (Ir. III, 3, 1). Die alte Lehre ist die ware Lehre: *Quo peraeque adversus universas haereses iam hinc praeiudicatum sit id esse verum quodcunque primum, id esse adulterum quodcunque posterius* (Tert. adv. Prax. 2. 20). — d) Sind die Bischöfe die Nachfolger der Apostel, so wird man an ihrer Hand, welche die apostolische Lehre, das *charisma veritatis certum,* durch die *successio ab apostolis* empfangen, die apostolische Warheit lernen müssen, steht doch die Unbescholtenheit ihres Wandels fest (Ir. IV, 26, 2. 4. 5; 33, 8; 32, 1. Tert. pr. 32. Hipp. Ref. prooem.). — *Ubi igitur charismata domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab apostolis ecclesiae successio, et id quod est sanum et inreprobabile conversationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat* (Ir. IV, 26, 5). Es war ein geschichtlich verständlicher und notwendiger, aber ein abschüssiger Weg, den man mit diesen Gedanken beschritt. — e) Man hat hievon noch kein Bewußtsein gehabt. Indem die Kirche in dieser historisch verbürgten Weise Inhaberin der evangelischen Heilswarheit ist, gelten die Sätze: *ubi enim ecclesia ibi est spiritus dei et ubi spiritus dei ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas* (Ir. III, 24, 1) und: *qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra ecclesiam* (IV, 33, 7). Hierarchisch ist dieser Kirchen-

begriff darum noch nicht, denn der Episkopat kommt nur als Träger der geschichtlichen Warheit in Betracht. Die Kirche ist nicht wesentlich der Episkopat (Rothe, Anfänge der chr. K., 1837, S. 486. Ritschl, Entstehg. d. altkath. K. 442, dagegen Seeberg, Begriff der chr. Kirche I, 16 ff.), sondern die Gemeinde derer, welche an Gott glauben und ihn fürchten, welche den Geist Gottes aufnehmen (Ir. V, 32, 2; IV, 36, 2; III, 3, 2). Sie alle sind Priester (Ir. V, 34, 3; IV, 8, 3: *omnes enim iusti sacerdotalem habent ordinem*. Tert. de orat. 28. exh. cast. 7: *nonne et laici sacerdotes sumus ubi tres ecclesia licet laici*). Der Geist und der Glaube wird aber dem Menschen nur durch die Verkündigung der Kirche zu Teil. *Hoc enim ecclesiae creditum est dei munus quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur, et in eo disposita est communicatio Christi id est spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad deum* (Ir. III, 24, 1. Hipp. de Chr. et Antichr. 59 vergleicht die Kirche mit einem Schiff, der Steuermann ist Christus, die Steuerruder die beiden Testamente, die Taue die Liebe Christi, der mitgehende Kan die Wiedergeburt, die eisernen Anker Christi Gebote, die Leiter bildet Christi Leiden ab und lädt ein zum Himmel emporzusteigen etc. Ib. 61: Die Kirche gebirt den Logos, *οὐ παύεται ἡ ἐκκλησία γεννῶσα ἐκ καρδίας τὸν λόγον, ... παῖδα θεοῦ . . ἀεὶ τίκτουσα ἡ ἐκκλησία διδάσκει πάντα τὰ ἔθνη*). Aber diese Warheit ist den Nachfolgern der Apostel zu verkündigen aufgetragen; nur dort ist sie wo man ihren Worten folgt.

Die Einheit der Kirche wird noch nicht auf den einen Episkopat zurückgefürt. Der eine Geist und die eine Warheit, das eine Bekenntnis begründen dieselbe. *Corpora nostra per lavacrum illam, quae (sic) est ad incorruptionem, unitatem acceperunt, animae autem per spiritum* (Ir. III, 17, 2). Tert. sagt: *Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes probant unitate communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio* (praescr. 20 cf. de virg. vel. 2. Apol. 39 init. — sacrament. bezieht sich auf die *regula*).

Blicken wir zurück. Wir haben die Elemente des Gemeindeglaubens zu Ausgang des 2. Jarh. kennen gelernt. Die Kirche hat sich in der Lage gesehen der Gnosis eine feste Lehre entgegenzustellen (*quod debui credere credidi*), sie fürte die gnost. Anschauung auf heidnische Einflüsse zurück. Die Grundzüge der kirchlichen Lehre

sind folgende: 1) ein Gott, der gerecht und gut ist, der Schöpfer, Erhalter, Regent und Erlöser der Welt. Der eine Gott ist kein einsamer Gott. Man knüpfte dabei an die Logosspekulation der Apol. an, aber auch one dieselbe stand es fest, daß ein dreifaches Ich in Gott anzunehmen sei (Iren.). Tert. versuchte dieses Verhältnis durch Einfürung der Begriffe Substanz und Person zu erklären. — 2) Das Böse im Menschen ist nicht mit der sinnlichen Natur gegeben, sondern Tat des freien Willens. Den Zusammenhang mit Adams Sünde betont man, one ihn doch sicher durchfüren zu können. Auch der gefallene Mensch ist frei in *utramquae partem*. — 3) Die Wirklichkeit der Gottheit und Menschheit Christi ist im Interesse der Erlösung unbedingt festzuhalten. Aus zwei Substanzen ist sein persönliches Leben zusammengesetzt (Tert.). Das Heil, welches er gebracht, besteht einmal in dem Gesetz der Liebe, welches er gelehrt und dessen Befolgung er ermöglicht, sodann in der Unsterblichkeit. Hierauf liegt der Ton. Daneben aber sind andere bes. paulinische und johanneische Schriftgedanken noch lebendig und haben praktische Bedeutung: Christus als der zweite Adam Princip und Ferment für uns und in uns, der Geist ermöglicht jene Gesetzeserfüllung und bringt uns die Gemeinschaft mit Gott, die Gotteskindschaft, Sündenvergebung, Entmächtigung des Teufels, unsere Versönung mit Gott, etc. — 4) Die Verkündigung des Ev. teilt das Heil mit, die Taufe eignet es dem Einzelnen an. Im Glauben wird es ergriffen. Es ist freilich eine verhängnisvolle Wendung, daß der Glaube als Annahme und Anerkennung Christi, als Gehorsam, und als Gegenstand desselben die „Lehre“ hingestellt wird, aber dieselbe wird doch dadurch praktisch abgeschwächt, daß der Glaube nicht one die Geistwirkung zu Stande kommt und nicht one ein Leben mit Gott und die heil. Liebe vorstellbar ist. Heißt es nun auch, der Glaube rechtfertige den Menschen, so ist das doch wesentlich im Sinne der Anregung zur Erfüllung der göttlichen Gebote zu fassen. Tertull. hat dabei, indem er das Verhältnis Gottes und des Menschen in juristischem Schema behandelte, die spätere abendländische Entwicklung angebant. — 5) Ihren Abschluß finden jene Gedanken in der Auferstehung des Fleisches, welche nicht nur als Lehre fortgepflanzt sondern im Zusammenhang der christlichen Religiosität zu verstehen versucht wird. — 6) Man hatte das Bewußtsein mit alle dem das ursprüngliche Christentum zu vertreten und dasselbe an den üblichen Maßstäben der Schrift und des Taufbekenntnisses als urchristlich legitimiren zu können. Freilich wurden diese

Gedanken dahin zugespitzt, daß der Episkopat ihr Träger und Garant wurde, und die kirchliche Tradition der Schriftautorität an die Seite rückte.

Die antignostischen Väter haben im Ganzen mit dieser Auffassung den Gegnern gegenüber Recht gehabt. Sie haben in der Tat kein neues, auch nicht ein sonderlich erweitertes Verständnis des Christentums dargeboten. Es ist das Verständnis des Christentums, das schon am Ende des 1. und zu Anfang des 2. Jarh. vorlag. Nur nötigte der historische Gegensatz zu größerer Schärfe und Klarheit sowie zu bewußten Sätzen über den Kanon und die Lehrtradition. Auch jetzt erschien als wesentlicher Inhalt des Christentums der Glaube an den dreieinigen Gott, an Christus den Gottes- und Menschenson, die Befolgung des neuen Gesetzes, die Hoffnung auf die Unsterblichkeit. Wie einst, so wußte man auch jetzt sich an den Gedanken, daß Christus uns erlöst und uns die Vergebung der Sünden gebracht, daß die Gnade uns errettet, daß der Christ ein Leben in Christus und mit Christus fürt, etc. zu erbauen, aber man war nicht sicher in ihrer Handhabung. Schließlich ist doch die Hauptsache, daß wer das Gebot der Liebe befolgt, ein Kind Gottes und der Unsterblichkeit teilhaftig wird. In der Tat brauchte man mehr zu seinem geistlichen Lebensunterhalt als man in den Büchern zu verrechnen wußte. Nicht zum letzten dieser Umstand erklärt die Schärfe des Gegensatzes wider die Gnosis.

§ 15. Die Theologie der alexandrinischen Väter.

Litteratur: Clemens Al. († ca. 215) Schriften *λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, *Παιδαγωγός* ll. 3, *Στρωματεῖς* ll. 8, dazu *ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί* und *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί*. Ferner die Homilie *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* endlich ein großes Frg. aus den *Ὑποτυπώσεις*, lat. erhalten (Adumbrationes). Ausgaben v. Potter 1715 (im Folgenden sind die Kapitel- und Seitenangaben dies. Ausg. citirt), Dindorf 1868, b. Migne t. 8. 9. — Von Origenes († 254) kommen bes. in Betracht *Περὶ ἀρχῶν* ll. 4, erhalten in der lat. Übers. Rufins, größere griech. Frag. sind erhalten; sodann *κατὰ Κέλσου* ll. 8. Ausgaben v. de la Rue 1733 ff., abgedruckt v. Lommatzsch 1831 ff., b. Migne t. 11—17. — Vgl. dazu Guerike, de schola quae Alex. floruit cat. 1824. 1825. Bigg, The christ. Platonists of Alex. 1886. Luthardt, Gesch. d. chr. Ethik I, 113 ff. Zahn, Forschungen III (Supplementum Clementinum) 1884. Cognat, Clement d'Alexandrie 1859. Winter, Die Ethik d. Cl. v. Al. 1882. Merk, Cl. Al. in s. Abh. v. d. griech. Phil. Lpz. Diss. 1879. Huetius, Origeniana 1668. Thomasius, Orig. 1837. Redepenning, Orig. 2 Bde. 1841—6. H. Schultz, Die Christol. d. Or. im Zsh. s. Weltanschauung in Jahrb. f. prot. Theol. 1875,

193 ff., 369 ff. Denis, La philosophie d'Origène 1884. Möller, PRE. XI, 92 ff.

Wie in Alexandrien der jüdische Geist und die hellenische Philosophie einen Bund geschlossen hatten, welchem die Denkweise des Philo entsprungen, so ist ein änlicher Bund gegen Ende des 2. Jarh. dort zu Stande gekommen. Die hellenische Weisheit und die Warheit des Ev. werden in wunderbarer Weise mit einander gepaart. Die Katechetenschule zu Alex. gab den Boden dazu her, Pantänus, Clemens, Origenes fürten das Werk aus (vgl. über die Lehrmethode des Or. den Panegyricus d. Greg. Thaumaturg. c. 6—15). Man wollte erreichen was der tiefste Trieb im Denken der Gnostiker erheischt hatte, aber man glaubte es mit Warung der kirchlichen Glaubensregel erlangen zu können. Für die Gesch. der griechischen Theologie ist dieser Versuch von unermeßlicher Bedeutung. An den Namen Origenes knüpft sich dieselbe. Nur vorbereitend gedenken wir der Lehre des Clemens.

In eigentümlich frischer und naiver Weise ist bei Cl. der griech. Geist mit dem kirchlichen Glauben verbunden. Die Schwierigkeiten drücken ihn nicht. Es gibt nur eine Warheit, in welche alle Ströme zusammenfließen. Gott gab den Juden das Gesetz, den Griechen die Philosophie. *Ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ* (sc. die Philosophie) *τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν* (Strom. I, 5 p. 331; VI, 17, 823; VI, 5, 762). Es weiß auch Cl. von Entlehnungen aus dem A.T. bei den Philosophen zu reden (Strom. V, 14, 699 ff. Anders lautet sein Urteil über den Götzendienst Protr. 2). Propädeutische Bedeutung hat die Philosophie noch heute für jeden Christen, welcher von der *ψιλὴ πίστις* zur *γνῶσις* emporsteigt. Dieses geschieht aber *κατὰ κάνονα ἐκκλησιαστικόν* (Str. VII, 7, 855; VI, 15, 803). Mit dem Buchstaben des A. und N.T. findet sich schon Cl. im Anschluß an Philo durch allegorische Exegese ab (vgl. Str. VI, 15, 806 f.). Es bedarf des Glaubens an die Offenbarung zum Heil, und der Glaube genügt. Aber der Glaube weist über sich hinaus zur Gnosis (Strom. II, 2, 432; V, 1, 643; VII, 10, 864 f.: *πιστεῦσαι δὲ θεμέλιος γνώσεως*). Daher *πλέον δέ ἐστιν τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι* (Str. VI, 14, 794). Der Glaube ist die äußerliche Annahme Gottes und der Lehre Christi in buchstäblichem Verständnis, aus Furcht und Gehorsam gegen die Autorität (z. B. Str. II, 12; V, 1, 643; VII, 12, 873 f.). Der *γνωστικός* dagegen lebt in der *ἐποπτικὴ θεωρία,* er ergreift innerlich das Heil und begreift es (Str. VI, 10;

I, 2, 327). Nicht die Aussicht auf Lon bewirkt, daß er gut handelt, sondern er tut das Gute um sein selbst willen, in Liebe zu Gott (Str. IV, 18, 614; IV, 22, 625), nicht nur die Tatsünde sondern auch jede Regung sündhafter Lust meidet er (Str. II, 11, 455; VI, 12, 789 f.), nicht als Knecht sondern als Kind Gottes weiß er sich (Str. VII, 2, 831), er betet allzeit, denn Gebet ist Umgang mit Gott (Str. VII, 7, 851 ff. 854; VII, 12, 875). Bedarf der *ἁπλῶς πεπιστευκώς* der *καθάρσια* oder *μικρὰ μυστήρια* der Kirche, so braucht der *γνωστικός* die *μεγάλα μυστήρια* oder die *ἐποπτεία* (Protr. § 1 p. 9; § 12. Str. V, 11, 689). Dieses ist der königliche Weg. *Ὅσον γὰρ ἀγαπᾷ τις τὸν θεὸν τοσούτῳ πλέον ἐνδοτέρω τοῦ θεοῦ παραδύεται* (Quis div. salv. 27 fin.). So ergeben sich zwei Erscheinungen des Christentums: dem blos gläubigen, ungebildeten, äußerlich gerichteten Anfänger steht gegenüber der Christ, der die Geheimnisse Gottes erschaut, der mit Verstand und Herz Gott aufnimmt zu dauernder Gemeinschaft. Die stoische Unterscheidung des Weisen von den *προκόπτοντες* wird hier auf das Christentum übertragen. Der Begriff von Christen erster und zweiter Klasse ist gewonnen. Dadurch ist die Entleerung des Glaubensbegriffes durch die *ὀρθοδοξασταί*, denen es am äußeren Glauben genug ist (Str. I, 9, 342 f.), erkannt, aber auch anerkannt, andererseits freilich ein, wenn auch bedenklicher, Ausweg aus jenem Irrtum gefunden. Der „Gnostiker" des Cl. steht wirklich höher als sein „Gläubiger".

Die Einzellehren bei Cl. — wie sie Gegenstand von Glauben und Erkennen sind — lassen sich bald überschauen. Der eine Gott, der das Sein *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, das prädikatlose Sein ist (z. B. Str. V, 12, 695 f.; V, 11, 689), ist der Schöpfer der Welt. Formel und Gedanke der *Τριάς* sind Cl. geläufig (Str. V, 14, 710 cf. Exc. ex Theod. 80. Protr. 12 init. Paed. I, 6, 123 auch III, 12, 311. quis div. s. 42 fin. Adumbr. p. 88 Zahn). Christus ist der Logos Gottes (unterschieden von dem *πατρικὸς λόγος*, Hypot. b. Photius Bibl. cod. 109). In ihm wird Gott erkannt, er ist von Anbeginn her in der Welt gegenwärtig und wirksam, ihr die Existenz verleihend, in Propheten und Philosophen die Warheit darbietend. Er ist jetzt Mensch geworden. *Οὗτος γοῦν ὁ λόγος ὁ χριστὸς καὶ τοῦ εἶναι πάλαι ἡμᾶς . . . καὶ τοῦ εὖ εἶναι* (add.: *αἴτιος*), *νῦν δὲ ἐπεφάνη ἀνθρώποις αὐτὸς οὗτος ὁ λόγος, ὁ μόνος ἄμφω θεός τε καὶ ἄνθρωπος, ἁπάντων ἡμῖν αἴτιος ἀγαθῶν, παρ' οὗ τὸ εὖ ζῆν ἐκδιδασκόμενοι εἰς ἀΐδιον ζωὴν παραπεμπόμεθα* (Protr. 1 p. 6).

Er war ein Mensch mit Leib und Seele (cf. *ἀπαθὴς τὴν ψυχήν* Paed. I, 2 p. 99). Den Doketismus will Cl. meiden, one daß es ihm gelingt: *Ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπερησίας εἰς διαμονήν, γέλως ἂν εἴη· ἔφαγε γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι, ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον· Αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικόν, οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη* (Str. VI, 9, 775 cf. III, 7, 538. Adumbr. p. 87 Zahn). Christus hat nun für uns sein Leben in den Tod gegeben, er ist *λύτρον* für uns geworden, hat den Teufel überwunden (quis div. s. 37. Paed. III, 12 p. 310; I, 5, 111; I, 11 fin. Protr. 11 init.). Aber Cl. weiß mit dem Gedanken, daß Jesus *ἱλασμός* ist, nicht viel zu machen (s. z. B. Paed. III, 6 p. 310), beredt wird er dagegen, indem er den Logos als Lehrer one gleichen, als Fürer und Gesetzgeber, als den Weg zur Unsterblichkeit preist (Protr. 11 p. 86: *Εἰ γὰρ ἡμῖν ὁ διδάσκαλος ὁ πληρώσας τὰ πάντα δυνάμεσι ἁγίαις, δημιουργίᾳ, σωτηρίᾳ, εὐεργεσίᾳ, νομοθεσίᾳ, προφητείᾳ, διδασκαλίᾳ, πάντα νῦν ὁ διδάσκαλος κατηχεῖ καὶ τὸ πᾶν ἤδη Ἀθῆναι καὶ Ἑλλὰς γέγονε τῷ λόγῳ* ib. p. 88 f. § 12 p. 91. Paed. I, 3 p. 102 f.; I, 6, 113. — Protr. 1 p. 8: *ὁ λόγος . . ἄνθρωπος γενόμενος ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῇ πότε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός* vgl. Paed. I, 12, 156. Str. IV, 23, 632; VII, 10, 865). Als Gott vergibt Christus Sünden, seine Menschheit dient der sittl. Belehrung: *Τὰ μὲν ἁμαρτήματα ὡς θεὸς ἀφιεὶς, εἰς δὲ τὸ μὴ ἐξαμαρτάνειν παιδαγωγῶν ὡς ἄνθρωπος* (Paed. I. 3 init.).

Der Mensch nun soll Gehorsam leisten Christi Lehre, zum Lon gleichsam Gegenliebe betätigen, indem er die Gebote erfüllt (Protr. 11 p. 89 f. Paed. I, 3, 102). Nun weiß Cl. sehr wol, daß der Mensch in den Fesseln der Sünde liegt (Protr. 11 init. Paed. III, 12, 307: *τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν*), aber das hindert ihn nicht an der stärksten Betonung des *αὐτεξούσιον* oder des *ἐφ' ἡμῖν*. *Ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι* (Str. VI, 12, 788). So ist der Mensch auch frei zum Guten und zum Glauben (Str. IV, 24, 633; II, 15, 462; III, 9, 540). Gott reicht das Heil dar, und der Mensch vermag es zu ergreifen: *Ὡς δὲ ὁ ἰατρὸς ὑγείαν παρέχεται τοῖς συνεργοῦσι πρὸς ὑγείαν, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὴν ἀΐδιον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν* (Str. VII, 7, 860). Die erste Regung ist der Glaube

(*ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις ἡ πίστις*), dann folgen Furcht, Hoffnung, *μετάνοια*, das Ziel sind *ἀγάπη* und *γνῶσις* (Str. II, 6, 445). Der Glaube ist eine *συγκατάθεσις* und eine *πρόληψις διανοίας περὶ τὰ λεγόμενα* (Str. II, 12, 458; II, 2, 437. 432). Sofern der Glaube notwendige Voraussetzung des Heils, kann ihm die Rettung zugeschrieben werden (Str. II, 12, 457 f.: *Πίστις δὲ ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Paed. I, 6, 116: *μία καθολικὴ τῆς ἀνθρωπότητος σωτηρία ἡ πίστις*). Aber dieser Glaube weist über sich selbst hinaus zur Erkenntnis und Liebe (s. oben, vgl. *πίστις δοξαστικὴ* und *ἐπιστημονική* Str. II, 11, 454). Und das war notwendig, wenn man unter dem Glauben nur eine *συγκατάθεσις* oder ein *πείθεσθαι ταῖς ἐντολαῖς* (ib.) verstand. Hiebei ist die paul. Rechtfertigungslehre nicht haltbar: *Ἡ μὲν δικαιοσύνη διπλῆ· ἡ μὲν δι' ἀγάπην ἡ δὲ διὰ φόβον* (Str. VII, 12, 879). Die volle Gerechtigkeit hat der *γνωστικός*. Das gilt auch von Abrahams Glauben und Gerechtigkeit: *Αὐτίκα τῷ Ἀβραὰμ πιστῷ γενομένῳ ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην, εἰς τὸ μεῖζον καὶ τελειότερον τῆς πίστεως προβεβηκότι* (Str. VI, 12, 791 cf. VII, 14, 885). So entscheidet sich also der Christ mit freiem Willen für Gott und sein Gebot, vom bloßen Glauben und seiner Gerechtigkeit fortschreitend zur Gnosis und Liebe, zur andauernden Herzensgemeinschaft mit Gott, zu einem Leben des Gebetes und unausgesetzt heiligen Wirkens, zu der echten Gerechtigkeit. Hier ist das sittliche Ideal erreicht, die Weltlust hat aufgehört: *οὐκ ἐγκρατὴς οὗτος ἀλλ' ἐν ἕξει γέγον' ἀπαθείας* (Str. IV, 22, 625), aber andererseits wird auch voller Ernst gemacht mit dem Satz: *μόνη δ' ἡ δι' ἀγάπην εὐποιΐα ἡ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν αἱρετὴ τῷ γνωστικῷ*. Er lebt und wirkt in der Welt one Lust an der Welt (z. B. Str. III, 7, 537; VI, 12, 790; VII, 12, 874[1]). 878). Er bringt es zum *κατόρθωμα*, der *ἁπλῶς πιστός* nur zur *μέση πρᾶξις* (nach stoischer Terminologie, Str. VI, 14, 796).

1) Einige Sätze daraus: *Διὸ καὶ ἐσθίει καὶ πίνει καὶ γαμεῖ οὐ προηγουμένως ἀλλὰ ἀναγκαίως. Τὸ γαμεῖν δὲ ἐὰν ὁ λόγος ἔρῃ, λέγω, καὶ ὡς καθήκει. Γενόμενος γὰρ τέλειος εἰκόνας ἔχει τοὺς ἀποστόλους καὶ τῷ ὄντι ἀνὴρ οὐκ ἐν τῷ μονήρῃ ἐπανέλεσθαι δείκνυται βίον, ἀλλ' ἐκεῖνος ἄνδρας νικᾷ ὁ γάμῳ καὶ παιδοποιΐᾳ καὶ τῇ τοῦ οἴκου προνοίᾳ, ἀνηδόνως τε καὶ ἀλυπήτως ἐγγυμνασάμενος μετὰ τῆς τοῦ οἴκου κηδεμονίας, ἀδιάστατος τῆς τοῦ θεοῦ γενόμενος ἀγάπης καὶ πάσης κατεξανιστάμενος πείρας, τῆς διὰ τέκνων καὶ γυναικὸς οἰκετῶν τε καὶ κτημάτων προσφερομένης. Τῷ δὲ ἀνοίκῳ τὰ πολλὰ εἶναι συμβέβηκεν ἀπείραστον. Μόνου γ' οὖν ἑαυτοῦ κηδόμενος ἡττᾶται πρὸς τοῦ ἀπολειπομένου μὲν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σωτηρίαν, περιττεύοντος δὲ ἐν τῇ κατὰ τὸν βίον οἰκονομίᾳ.*

Der Einzelne erlangt das Heil aber nicht anders als im Zusammenhang mit der Kirche und ihrem Wirken (Paed. III, 12 fin. I, 6, 123. 114: *τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία· καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται*). Hierarchische Interessen sind Cl. ganz fremd (vgl. Str. VI, 13, 793). Die Taufe ist es, welche den Menschen zum Glied der Kirche und des Heils teilhaftig macht. Die Taufe bringt Reinigung von den Sünden und dadurch die Fähigkeit im Glauben das Heil zu ergreifen, welches die Lehre darbietet. So wird durch sie der Mensch ein neuer, Kindschaft, Vollendung, Unsterblichkeit sind ihm im Glauben durch die Taufe (principiell) zu Teil geworden (Paed. I, 6, 113: *Βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀποθανατιζόμεθα.* p. 114: *οὕτω τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι τελείωσίς ἐστιν ἐν ζωῇ.* ib.: *τὸ δὲ μάθημα ἀΐδιος σωτηρία ἀϊδίου σωτῆρος — — — Οἱ βαπτιζόμενοι τὰς ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας τῷ θείῳ πνεύματι ἀχλύος δίκην ἀποτριψάμενοι, ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἔσχομεν· ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος.* — p. 116: *Πάντα μὲν οὖν ἀπολουόμεθα τὰ ἁμαρτήματα, οὐκέτι δέ ἐσμεν παρὰ πόδας κακοί. Μία χάρις αὕτη τοῦ φωτίσματος τὸ μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πρὶν ἢ λούσασθαι τὸν τρόπον. Ὅτι δὲ ἡ γνῶσις συνανατέλλει τῷ φωτίσματι μαθηταὶ οἱ ἀμαθεῖς· πότερόν ποτε τῆς μαθήσεως ἐκείνης προσγενομένης; οὐ γὰρ ἂν ἔχοις εἰπεῖν τὸν χρόνον· ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ παιδεύεται πνεύματι*). Die nach der Taufe geschehenen Sünden reinigt Gott durch züchtigende Leiden (Str. IV, 24, 634). — Die Eucharistie verleiht nach Cl. Anteil an der *ἀφθαρσία,* der Mensch tritt in Gemeinschaft mit Christo und dem göttlichen Geist: *καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ τὸ πνεῦμα· ἡ δὲ ἐν ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις πότου τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλὴ ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν* (Paed. II, 2, 177 f. cf. I, 6, 125)[1]). Dieses sind die christlichen Mysterien (s. Protr. 12 p. 91 ff.). Doch dieses Alles weist über sich hinaus zu der unverhüllten Erkenntnis der „großen Mysterien“

1) Bemerkenswert ist, daß die Schilderung des Cl. den Eindruck hervorbringt, daß die Eucharistie zu seiner Zeit in Alex. noch Bestandteil der Agapenmalzeit ist, s. Paed. II, 1, 165; II, 2, 179. Str. VII, 7, 861 vgl. Bigg S. 103 Anm.

(vgl. oben S. 101). Das ist das christl. Leben: *Ὀρθὸς βίος ἅμα μαθήσει τῇ καθηκούσῃ — — πρός τε τῆς ἀληθείας τὴν νόησιν καὶ τὴν κατάπραξιν τῶν ἐντολῶν* (Str. I, 1, 318 cf. VI, 12, 788: *τῇ τε μαθήσει τῇ τε ἀσκήσει*).

Die Auferstehung des Fleisches hat Cl. gelehrt. Die Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode scheint er angenommen zu haben (Str. VII, 2 fin.; VII, 16, 895), one diesen Gedanken zu betonen[1]).

Origenes ist positiver als Clemens, aber Cl. ist christlicher als Origenes. Es war die Zeit, da die neuplatonische Philosophie die Geister zu beherrschen anhub. Von Gott als dem abstraktesten Sein *(τὸ ἕν)* wird hier fortgegangen durch den göttlichen *νοῦς*, den *κόσμος νοητός, ἡ τοῦ ὅλου ψυχή* zu dieser Welt, in welcher die Menschenseelen in die *ὕλη* eingekerkert leben. Entsinnlichung durch Askese und Ekstase, an der Hand mystischer symbolischer Weihen ist die Aufgabe. *Μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή* (Porphyr. ad Marcell. 24). In der großen Sehnsucht, die über diesen Gedanken lagert, besteht ihre Bedeutung.

1. Diese Richtung der Gedanken ist Orig. nicht fremd. Sein Buch de principiis — der erste Versuch einer Dogmatik — enthält ein philosophisches System, freilich one consequente Durchfürung. Allein Or. ist orthodoxer Christ. Die Schrift enthält die Warheit und seiner Glaubenslehre schickt er eine ausgefürte Glaubensregel (*necessarium videtur prius de his singulis certam lineam manifestamque ponere regulam,* de princ. praef. 2) vorher. Diese „Elemente und Fundamente“[2]) sind zu einem corpus zusammenzustellen unter

1) Cl. spricht sich gegen die Präexistenz der Seele aus Eclog. 17. — Str. V, 16, 808. Quis div. s. 33 fin. ist dieselbe nicht gelehrt.

2) Ein Gott, der Schöpfer, der das A. u. N. T., der Christum gegeben; Christus vor aller Kreatur aus dem Vater geboren, wirklich Mensch geworden, gelitten, gestorben, auferstanden; der h. Geist gleicher Ehre teilhaftig, sein Wesen in der Tradition nicht deutlich. Die menschl. Seele hat eigene Substanz und Leben, aber nichts über die Entstehung der Seele; der Mensch wird belont nach Verdienst, der freie Wille; Existenz von Engeln und Teufel sammt der häufigen Meinung, daß der Teufel ein Engel gewesen; die Welt erschaffen, nicht aber was vor ihr gewesen und nach ihr sein wird; durch den h. Geist heil. Schriften, welche nicht nur den Sinn haben *qui in manifesto est; omnem legem spiritalem esse;* ob Gott körperlich, was Wesen der Seele, ob die Gestirne *animantia* sind ist nicht gesagt (De princ. praef. 4—9 vgl. die Zusammenstellung in Joh. XXXII, 9). — Der wissenschaftlichen Erklärung ist hiemit ein weiter Spielraum gelassen. Der erste

Anwendung dessen was die Schrift lehrt oder was sich aus der Lehre als Consequenz ergibt (praef. 10)[1]). Die Schrift ist nun aber „geistlich“ oder allegorisch zu deuten. So fand Or. seine Sondermeinungen in der Schrift. Die allegorische Deutung hat er systematisch bearbeitet (de princ. IV). Stellen, die widersinnig oder nur roh äußerlichen Sinnes sind, verbergen einen *βαθύτερος νοῦς*. Der h. Geist verhüllte den Gedanken durch ein *ἔνδυμα τῶν πνευματικῶν*. Unmögliches wurde erzält um aufmerksam zu machen, daß es *σωματικῶς* nicht geschehen sein könne (das sinnl. Paradies, Gottes Wandeln daselbst; Luc. 10, 4; Mtth. 5, 39. 29 f.; 1. Kor. 9, 9; manche atl. Bestimmung; auch Züge der Gesch. Jesu, und in den Evv. *ἕτερα μὴ συμβεβηκότα* vgl. IV § 9—18). In den meisten Fällen aber ist die erzälte Geschichte wirklich Geschichte, jedes Schriftwort aber hat einen geistlichen Sinn: *πᾶσα μὲν* (sc. *γραφὴ*) *ἔχει τὸ πνευματικὸν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν* (§ 19). Nach Prov. 22, 20 f. lehrt Or. einen dreifachen Schriftsinn: den somatischen Wortsinn, den psychischen moralischen Sinn und den pneumatischen spekulativen Sinn. Geschichtliches und Lehrhaftes wird darnach ausgelegt. Überall findet Or. seine Lehre, die christliche Sprache deckt den wenig christlichen Gedanken. Andererseits ermöglicht ihm diese Methode die Torheit des Evangeliums zu verdecken und dasselbe als Weisheit zu verherrlichen (z. B. c. Cels. VI, 7; V, 60; III, 19 vgl. dazu das Urteil des Porphyrius b. Eus. h. e. VI, 19, 4. 7 f. und Cels. IV, 38). — — Die *ἁπλούστεροι* und die *πολλοί* verlassen sich auf das *αὐτὸς ἔφα* und bleiben bei dem Wortsinn mit ihrer *ψιλὴ πίστις καὶ ἄλογος* (c. Cels. IV, 9; I, 42. 13; III, 53). Sie reden von Gott als dem Schöpfer, aber denken ihn sich wie einen rohen und ungerechten Menschen (de pr. IV, 8), sie verstehen was die Schrift vom Gericht sagt wörtlich und nicht im Sinne der Läuterung (c. Cels. VI, 26; V, 16) und grade die Furcht vor dem Gericht läßt sie Christen werden. Das ist ein niederer Standpunkt, über welchen sich der

Dogmatiker der Kirche hat sich in seiner Arbeit grundsätzlich der Glaubensregel unterstellt. Dabei ist es geblieben — und die Glaubensregel ist für die Einteilung der dogmatischen Systeme maßgebend geworden und bis heute geblieben. Das ist die welthistorische Bedeutung, die ihr durch die antignostischen Kämpfe wurde.

1) Orig. handelt in den 4 Bb. de princ. von Gott, von der Welt, vom freien Willen und von der allegor. Auslegung der Schrift. Die drei ersten Teile geben — unter bes. Gesichtspunkt — fast das Ganze seiner Lehre.

Gebildete erhebt, er sucht nach Christi Befehl in der Schrift und lernt ihren geistigen Gehalt kennen (c. Cels. II, 5 f.; III, 79; IV, 71; V, 31 f. 18). So denkt er bei Betrachtung des Todes Christi daran, daß er mit Christo gekreuzigt (c. Cels. II, 69), er versteht warum Christus in der Ebene Kranke heilt, aber mit den Jüngern auf den Berg geht (ib. III, 21), für ihn ist Christus Lehrer, nicht mehr Arzt (ib. III, 62: ἐπέμφθη οὖν θεὸς λόγος καθὸ μὲν ἰατρὸς τοῖς ἁμαρτωλοῖς· καθὸ δὲ διδάσκαλος θείων μυστηρίων τοῖς ἤδη καθαροῖς καὶ μηκέτι ἁμαρτάνουσιν). Der Christ beginnt mit dem Autoritätsglauben (vgl. c. Cels. I, 11) und der Reinigung von Sünden in der Furcht vor der Strafe, es folgt der höhere Standpunkt des Verständnisses und der Einsicht (vgl. auch de orat. 27). Or. denkt sich diesen wesentlich intellektualistisch. Das ist ein Rückschritt gegen Cl. Aber er hat die Einsicht, daß es ein Vorzug des Christentums gegenüber der Philosophie ist, daß es grade dem πλῆθος τῶν ἰδιωτῶν das Heil und die Frömmigkeit zu bieten vermag (c. Cels. VII, 60; III, 53 f.).

2. a) „Gott ist ein Geist" und „Gott ist Licht", so beginnt Or. seine Gotteslehre. Dieselbe verharrt aber in dem Bannkreise des hellen. Gedankens. Gott ist das Sein, ja ἐπέκεινα οὐσίας (vgl. c. Cels. VI, 64; in Joh. XIX, 1 ad fin.: τῇ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει τοῦ θεοῦ). Er ist *intellectualis natura* (de pr. I, 1, 1—6), er ist frei von allem Materiellen, nicht gebunden durch Raum und Zeit. Demgemäß *incomprehensibilis, inaestimabilis, impassibilis,* ἀπροσδεής etc. (de pr. I, 1, 5; II, 4, 4; III, 5, 2. c. Cels. VIII, 8. 21). Er ist *ex omni parte* μονάς *et ut ita dicam* ἑνάς *et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est* (de pr. I, 1, 6). Dieses Princip der Welt wird aber andererseits als Persönlichkeit gedacht. Er ist der Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt (δημιουργήσας, συνέχων, κυβερνῶν c. Cels. III, 40 cf. VI, 79). Er ist bei diesem Walten gerecht und gut: *unum eundemque esse iustum et bonum, legis et evangeliorum deum et benefacere cum iustitia et cum bonitate punire* (de pr. II, 5, 3). Eine relative Erkenntnis Gottes erreicht der Geist des Menschen und zwar in dem Maß als er sich von der Materie freimacht (de pr. I, 1, 7). — b) Der eine Gott ist zunächst Gott der Vater. Wir erkennen ihn im Son, der sein Bild, seine Stralenkrone, seine *sapientia* und sein λόγος ist (de princ. I, 2, 8. 2 f.). Der Son geht aus dem Vater hervor nicht etwa durch Teilung sondern in geistiger Weise wie etwa

der Wille (de pr. I, 2, 6). Da nun Alles in Gott ewig ist, so ist auch die Zeugung ein ewiger Akt: *Οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν* (in Hierem. hom. IX, 4. de pr. I, 2, 4: *aeterna ac sempiterna generatio*). Demgemäß hat der Son keinen zeitlichen Anfang: *Οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν* (Or. b. Athanas. de decr. syn. Nic. 27. de pr. I, 2, 9 f. 2; IV, 28. in Rom. I, 5. Darnach in Joh. I, 22: *κτίσας;* c. Cels. V, 37 fin.: *πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων*). Das Verhältnis zum Vater ist auf Grund hievon das der Einheit der Substanz: *vapor virtutis dei, aporrhoea gloriae . . .: manifestissime ostendunt communionem substantiae esse filio cum patre. Aporrhoea enim ὁμοούσιος*[1]) *videtur id est unius substantiae cum illo corpore, ex quo vel aporrhoea vel vapor* (in Hebr. frg. Lommatzsch XXIV, 359). Ist so der Son mit dem Vater eins durch die gleiche *οὐσία*, so ist er doch andererseits ein Wesen für sich, eine besondere *ὑπόστασις* oder *in propria subsistentia effectus* (de pr. I, 2, 2. 9)[2]). Es sind zwei *ὑποστάσεις* da, aber *εἷς θεός* (Or. vergleicht Act. 4, 32). *Θρησκεύομεν οὖν τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος* (c. Cels. VIII, 12). Die beiden Hypostasen haben den gleichen Willen und die nämliche Wirksamkeit (vgl. de pr. I, 2, 12. in Joh. XIII, 36: *εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα ἀλλὰ ἓν θέλημα*).

Das *ὁμοούσιος* scheint die völlige Gleichheit der Gottheit des Sones und des Vaters zu fordern. Nichtsdestoweniger begegnen uns

1) Über *ὁμοούσιος*, dessen Bedeutung hier richtig angegeben wird, vgl. oben S. 63 Anm. und überhaupt Zahn, Marcell v. Ancyra S. 11 ff. Hatch, Griechentum u. Christent. S. 202. 204. Vielleicht stand das Wort auch bei Cl. Adumbr. im Urtext (Zahn, Forsch. III, 87): *secundum aequalitatem substantiae unum cum patre consistit* (vgl. z. Bedeutung b. Cl. Str. II, 16 p. 467).

2) Die Ausdrücke *οὐσία* und *ὑπόστασις* sind an sich identisch, beide bezeichnen zunächst die „Substanz". Ersterer ist platonisch, letzterer stoisch. Aber bei Or. bant sich bereits eine Unterscheidung an, wonach *ὑπόστασις* die *οὐσία ἰδία* die besondere persönliche Existenzweise (z. B. in Joh. II, 6; X, 21, man meint: *μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς ἀλλ' ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους, κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι πατέρα καὶ υἱόν*. c. Cels. VIII, 12; in cant. cant. III), *οὐσία* die Substanz bezeichnet, vgl. Bigg a. a. O. S. 163 f., s. auch Hatch, Griechent. u. Christent. S. 203 ff. und *substantia* und *persona* bei Tertull.

bei Or. subordinatianische Züge. Der Son ist *ὁ δεύτερος θεός* (c. Cels. V, 39 vgl. in Joh. VI, 23). Der Son ist Gott, aber als des Vaters Abbild. Er ist nicht das absolut Gute und Ware sondern er ist gut und war als Ausstralung und Abbild des Vaters (de pr. I, 2, 13 griech. Frg.; IV, 35. in Joh. XIII, 25; XXXII, 18. in Mtth. XV, 10 etc. vgl. dagg. z. B. in Mtth. XIV, 7 init. c. Cels. III, 41; VI, 47 fin.). Dasselbe gilt von der Wirksamkeit. Christus ist der *ὑπηρέτης* des Vaters, die Befehle desselben ausfürend, so bei der Schöpfung (c. Cels. VI, 60; II, 9). Dieses zeigt sich auch darin, daß Or. das Gebet zu Jesus nicht unbedingt zugestehen will. Die *προσευχή* ist an den Vater zu richten, durch Christum werde sie diesem dargebracht (de orat. 15. 16 init. 14 fin. c. Cels. VIII, 13). Doch meint er wieder nur zu dem Vater und zu Christo sei zu beten, zu letzterem damit er das Gebet ersterem übermittle (c. Cels. V, 4. 11; VIII, 26). Nicht verboten ist das der Christenheit geläufige (z. B. Celsus b. Orig. VIII, 12: *ὑπερθρησκεύουσι*. Orig. selbst ib. VIII, 67. de orat. 16 init.) Gebet zu Jesu, Or. hat aber dogmatische Bedenken. — So ist die Logoslehre des Or. ein Spiegel der Auffassung seiner Zeit. Christus ist Gott wie der Vater, ewig wie dieser, und er ist doch wieder der „zweite Gott" und abhängig vom Vater.

c) Wärend hinsichtlich der Lehre vom Son die Zustimmung einiger Philosophen vorliegt, ist die Lehre von dem h e i l. G e i s t nur der Offenbarung zu entnehmen (de pr. I, 3, 1—4). Seine Wirksamkeit hat er nicht wie der Logos in allen vernünftigen Wesen, sondern nur in den Seelen der Heiligen. Dieser Beschränkung entspricht, daß er unter dem Logos steht: *ἐλάττων παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς . . . δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον* (de pr. I, 3, 5. 8). Auch er ist nicht erschaffen (de pr. I, 3, 3). Wie Alles ist er durch den Son hervorgebracht: *πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων* (in Joh. II, 6). Die Hypostase wie die Gottheit des h. Geistes steht Or. fest. An klarerer Bestimmung fehlt es. Der Vater gibt das Sein, der Logos das Vernünftigsein, der h. Geist das Heiligsein (de pr. I, 3, 5), er gibt gleichsam die *ὕλη τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων* (in Joh. II, 6).

Der Ausdruck *Τριάς* ist Or. natürlich bekannt (in Joh. V, 17; VI, 17. — in Jes. hom. I, 4; IV, 1 u. s. In der lat. Übers., auch in de pr., ist der Ausdruck oft zweifelhaft).

3. Gott hat Jakob geliebt und Esau gehaßt und die schroffsten Gegensätze im Menschengeschick liegen uns allezeit vor Augen. Nicht aus Gottes Willkür ist dieses zu erklären sondern aus der Freiheit der Kreaturen (de pr. II, 9, 2. 5). Da Alles in Gott ewig ist, ist es auch die schöpferische Tätigkeit (ib. I, 2, 10). Als Mittler derselben dient ihm der Son. Geschaffen wurde eine bestimmte Anzal einander ursprünglich gleicher körperloser Geistwesen (ib. II, 9, 6). Diesen eignete aber das *αὐτεξούσιον* und dasselbe ist von ihrer Existenz untrennbar. Die sittliche Entscheidung derselben ist nun verschieden ausgefallen. Der Mensch, welcher *νοῦς* war, erkaltete infolge des Abfalls von Gott zur *ψυχή*, indem er den Anteil am göttlichen Feuer verlor (de pr. II, 8, 3; *ψυχή* nach Or. von *ψυχρός*). Auf das eigene *meritum* der Geschöpfe geht nun ihr Zustand zurück (ib. I, 8, 2; II, 9, 7). Es verlieh nämlich jetzt Gott den Kreaturen eine materielle Leiblichkeit. Je nach Verdienst waren die Leiber beschaffen: Leicht und ätherisch bei den Göttern, Tronen und Gewalten, stralend bei den Sternen, die ebenfalls Lebewesen sind (vgl. Plato, Philo), grob und dunkel für Satan und die Dämonen, als welche zuerst und besonders tief gefallen; dazwischen liegt nun die Leiblichkeit der Menschen, *qui ob nimios defectus mentis crassioribus istis et solidioribus indiguere corporibus* (de pr. III, 5, 4; II, 1, 1—4). Das ist es um die Entstehung dieser Welt, die so freilich einen Anfang in der Zeit hat (ib. III, 5, 3). Diese Welt selbst ist ein Gericht vor dem Gericht. Je nach dem wie jemand in der Präexistenz war, sind ihm Ort und Gegend, Bedingungen der Geburt etc. zugewiesen (ib. II, 9, 8). Aus dem Gesagten versteht sich die unendliche Mannigfaltigkeit in der Welt; von der Betätigung der Freiheit hängt sie ab. Gott aber bewärt dadurch seine Gerechtigkeit ebenso sehr als seine Güte. Jedem wurde das Seine, aber die unendlichen Gegensätze zog er zusammen *in unius mundi consonantiam* (ib. II, 9, 6 f.). So macht diese Welt einen harmonischen Eindruck und auch die Sünden der Bösen — sie gehen nicht auf Gott zurück — weiß Gott dem Ganzen dienstbar zu machen (c. Cels. IV, 54. 70. in Num. hom. XIV, 2).

4. Der Logos von jeher als Princip der Vernunft und als *δημιουργός* tätig (c. Cels. IV, 81; VI, 47. 60; VII, 70: *διοικῶν τὰ ὅλα* cf. in Joh. VI, 23) ist Mensch geworden zu unserer Erlösung. Er nahm an die *ἀνθρωπίνη φύσις* (c. Cels. III, 28) und war Gott und Mensch (c. Cels. VII, 17), *θεάνθρωπος* (de pr. II, 6, 3). Die Gottheit bleibt was sie ist, sie verharrt auf dem Tron (c. Cels. IV, 5).

Ebenso ist Christus wirklicher Mensch mit Leib und Seele (c. Cels. III, 28. 41; II, 31). Die Seele Jesu ist wie alle übrigen in der Präexistenz frei gewesen. Sie ergab sich von Anfang an dem Logos *tota totum recipiens,* ja sie wuchs mit ihm zu unlöslicher Einheit zusammen (nach 1. Kor. 6, 17): *facta est cum eo principaliter unus spiritus* (de pr. II, 6, 3. 6. c. Cels. III, 41; V, 39; VI, 47 f.). Diese Seele bildete nun das Bindeglied zwischen dem Logos und dem Fleisch (de pr. l. l). Letzteres ist anders entstanden als gewönlich (c. Cels. I, 69 f.), aber leidensfähig wie jeder Menschenleib (c. Cels. II, 23; III, 25 fin.). — Es ist ein Wunder über alle Wunder, wie Gottes Wort und Weisheit *inter circumscriptionem eius hominis qui apparuit in Iudaea fuisse credenda sit. — — Si deum sentiat mortalem videt, si hominem putet devicto mortis imperio cum spoliis redeuntem a mortuis cernit . . . in uno eodemque ita utriusque naturae veritas demonstretur* (de pr. II, 6, 2). — Nach der Menschwerdung machen Logos, Seele und Leib eine Einheit aus: *Ἓν γὰρ μάλιστα μετὰ τὴν οἰκονομίαν γεγένηται πρὸς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα Ἰησοῦ* (c. Cels. II, 9). Es war eine Person, welche Gottheit und Menschheit in sich vereinigte: *εἷς ὢν πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν* (c. Cels. II, 64 init.). Er war ein zusammengesetztes Wesen: *σύνθετόν τι χρῆμά φαμεν αὐτὸν γεγονέναι* (c. Cels. I, 66 cf. ib.: *περὶ τοῦ συνθέτου καὶ ἐξ ὧν συνέκειτο ὁ ἐνανθρωπήσας Ἰησοῦς*). Or. ringt darnach, die Einheit der Person und die Integrität wie Vereinigung der beiden Naturen aufrecht zu erhalten. Gelungen ist ihm dieses freilich nicht: Gott wont in einem Menschen (c. Cels. I, 66. 68. *substantialiter deo repletus* de pr. IV, 31); Gottheit und Menschheit sind doch nicht geeint, die Gottheit erleidet nichts (c. Cels. IV, 15: *μανθανέτω ὅτι ὁ λόγος τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος, οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή ... οἱονεὶ σὰρξ γίνεται* cf. VIII, 42). *Ἄνθρωπος γάρ ἐστιν ἀποθανὼν Ἰησοῦς* (in Joh. XXVIII, 14. c. Cels. VII, 16). Als Mensch hat er wirklich gelitten und ist wirklich gestorben (c. Cels. II, 16), seine Seele predigte alsdann im Hades (ib. II, 43 cf. 16). Er ist dann wirklich auferstanden, sein Leib befand sich in einem Zustand zwischen materieller und seelischer Existenzweise (c. Cels. II, 62 cf. 64—66). Nach der Himmelfart ist das Menschliche ganz in die Gottheit aufgegangen. *Ἡ δὲ ὑπερύψωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου αὕτη ἦν τὸ μηκέτι ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ λόγου ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ* (in Joh. XXXII, 17. in Hierem. hom. XV, 6. in Luc. hom. 29). Der Herr weilt zur Zeit

allgegenwärtig in der überirdischen Welt: *Ipse tamen ubique est et universa percurrit, nec ultra intelligamus eum illa circumscriptione quam in nostro corpore in terris positus inter homines habuit* (de pr. II, 11, 6). — Vgl. H. Schultz a. a. O. 225 ff. 369 ff.

5. Blicken wir auf Christi Werk, so ist an die Spitze der Gedanke zu stellen, daß Christus Arzt, Lehrer, Gesetzgeber und Beispiel gewesen ist. Wie er einst in den Philosophen und Propheten die Warheit offenbarte, so brachte er nun der Welt ein neues Gesetz, das allen gelten soll und bei allen Gehorsam gefunden hat (z. B. c. Cels. IV, 4. 22. 32). Indem er die *σωτήρια δόγματα* (de pr. IV, 2), die *praecepta evangelii* (ib. 24) brachte, ist er *ὁ νομοθέτης χριστιανῶν* (c. Cels. III, 7). Er ist der Christenheit das, was Mose Israel war (c. Cels. II, 52. 75; IV, 4; V, 51; VII, 26; VIII, 5. 53). Allen verständlich wurde dieses Gesetz, indem, den Bedürfnissen entsprechend, Lon und Strafen ihm beigefügt wurden (c. Cels. III, 79). Als Arzt für die Sünder, als Lehrer derer, welche rein geworden, trat er auf (c. Cels. III, 62). Sein Gesetz ist *ὁ νόμος τῆς φύσεως τουτέστι τοῦ θεοῦ* im Gegensatz zum *νόμος ταῖς πόλεσι γραπτός* (ib. V, 37). Sein wesentlicher Inhalt ist: die Erkenntnis und die Verehrung des einen Gottes des Schöpfers, der Glaube an Jesum, die Befolgung seiner Gebote in einem tugendhaften Leben, die Verheißung von Heil und Verderben (c. Cels. V, 51. 53; VII, 17. 48 f.; VIII, 57. 51: *οἷς* (d. h. den Christen) *ἡ πᾶσα ὑπόθεσίς ἐστι τῆς πίστεως ὁ θεὸς καὶ αἱ διὰ τοῦ Χριστοῦ περὶ τῶν δικαίων ἐπαγγελίαι καὶ περὶ τῶν ἀδίκων κολάσεως διδασκαλίαι*). Dazu tritt Christi Wandel als *παράδειγμα ἀρίστου βίου* (c. Cels. I, 68; VIII, 17. 56. de pr. III, 5, 6), speziell als Muster in der Ertragung von Leiden (c. Cels. II, 42). Dadurch wird man der göttlichen Natur, so weit möglich, teilhaftig: *per imitationem eius participes efficiamur divinae naturae* (de pr. IV, 31). Den Grundgedanken der mittelalterlichen Mystik spricht schon Or. aus: *καὶ σωματικῶς γε λαλούμενος καὶ ὡς σὰρξ ἀπαγγελόμενος, ἐφ' ἑαυτὸν καλεῖ τοὺς ὄντας σάρκα, ἵν' αὐτοὺς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ τὸν λόγον τὸν γενόμενον σάρκα· καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν ὅπερ ἦν πρὶν γένηται σάρξ* (c. Cels. VI, 68).

So sehr nun diese Gedanken für Or. im Vordergrund stehen, so weiß er doch, daß des Christen Heil und Rettung von Christi Leiden und Sterben abhängen (z. B. c. Cels. I, 54 cf. 61 fin.; II, 23. 44; VII, 57): *καὶ τὸν θάνατον αὐτοῦ οὐ μόνον παράδειγμα*

ἐκκεῖσθαι τοῦ ὑπὲρ εὐσεβείας ἀποθνήσκειν ἀλλὰ γὰρ καὶ εἰργάσθαι ἀρχὴν καὶ προκοπὴν τῆς καταλύσεως τοῦ πονηροῦ καὶ διαβόλου (ib. VII, 17). Hienach tritt Christi Tod unter die Gesichtspunkte der Erlösung aus der Gewalt des Teufels und der Dämonen, des Gott dargebrachten Sünopfers und der Reinigung der Menschen von den Sünden, der Vertretung derselben bei dem Vater (vgl. Thomasius, Orig. S. 221 ff.). a) Durch die Sünde haben sich die Seelen der Menschen dem Teufel ergeben. Jesus gab nun seine Seele (sein Leben) in den Tod als ein *ἀντάλλαγμα* oder *λύτρον* jene vom Teufel zu erkaufen (in Ex. hom. VI, 9 cf. c. Cels. I, 31. ad mart. 12 fin. in Mtth. XII, 28; XVI, 8 Lommatzsch IV, 27 f. in Rom. III, 7; IV, 11). Der Teufel aber vermochte diese Seele nicht zu behalten (*οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἀπατηθέντι ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι καὶ οὐχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τὸ κατέχειν αὐτὴν βάσανον,* in Jo. XVI, 8). So wurden die menschlichen Seelen — auch die im Hades befindlichen — frei von der Gewalt des Teufels und seiner Dämonen (s. c. Cels. II, 47; VIII, 54. 27. 64 vgl. über Dämonenaustreibungen ib. VII, 4. 69; VIII, 58; I, 67 etc.). Es ist hiemit ein Gedanke ausgesprochen, der weiter in der DG. eine Rolle spielen wird. — b) Die Sünde bedarf einer *propitiatio* Gott gegenüber, diese geschieht durch Darbringung eines Opfers. Christus ist der Hohepriester, welcher sein eigenes Blut für uns Gott als fleckenloses Opfer darbrachte, damit dieser dadurch uns gnädig werde und die Sünde vergebe (in Rom. III, 8; in Num. hom. XXIV, 1). Stellvertretend trug er die uns gebürende Strafe (in Joh. XXVIII, 14 p. 355: *καὶ οὗτός γε τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἔλαβε καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ ἡ ὀφειλομένη ἡμῖν εἰς τὸ παιδευθῆναι καὶ εἰρήνην ἀναλαβεῖν κόλασις ἐπ' αὐτὸν γεγένηται*). Indem Christus als das Haupt der Gemeinde (in Lev. hom. I, 3) so für uns eintritt, wird Gott mit uns und wir werden mit ihm versönt (in Rom. IV, 8). Dieses Werk der Versönung erstreckt sich über die Menschenwelt hinaus in die Engelwelt (in Joh. I, 40. in Mtth. XIII, 8. c. Cels. VII, 17). Ja es scheint, als ob Or. auf eine Fortsetzung der Leiden Christi im Himmel hingedeutet hat (de pr. IV, 25 griech. Frg. u. Hieron.). — So ist denn Christi Leiden ein Opfer, das Gott zur Versönung der Sünde gegenüber dargeboten wird, indem zugleich seine Seele als *λύτρον* Satan anheimgegeben wurde. — c) Sein Erlösungswerk setzt Christus durch alle Zeit hin fort. Ihm dem Haupt der Gemeinde liegt die

Reinigung derselben am Herzen (in Lev. hom. VII, 2), faßt er sie doch in sich zur Einheit zusammen (*in semetipso complectens omnes quos subiecit patri et ipse est caput omnium* de pr. III, 5, 6). Vom Himmel her wirkt er die Seinen zu reinigen durch seine göttliche Kraft und durch sein Gesetz (c. Cels. VIII, 43; VII, 17). So beginnt die Gottheit sich wieder mit der Menschheit zu vereinigen: *ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ἀναγαγόντα πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν πάντα τὸν κατὰ τὰς Ἰησοῦ ὑποθήκας ζῶντα* (c. Cels. III, 28). Einen Abdruck seiner Wunden bewirkt er im Herzen (*ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον μετὰ τὸν λόγον τῶν τραυμάτων τύπον, τοῦτον εἶναι τὸν ἐν ἑκάστῳ Χριστόν* c. Cels. VI, 9). Wirkt er so Göttliches in uns, so ist er andererseits der Mittler (*μεταξὺ ὤν*) und Hohepriester, welcher unsere Gebete vor Gott hinträgt und uns zu ihm fürt (c. Cels. III, 34; V, 4; VII, 46; VIII, 4. 26. 34. 36 f.).

Es ist die Anschauung vom Werk Christi, welche dem 2. und 3. Jarh. überhaupt eigentümlich war. Aber Modernes und Altes mengt sich in ihr. Christus ist vor Allem der Lehrer und Gesetzgeber, das Muster, in ihm beginnt die Vergottung der Menschheit; aber dieses ist er für uns doch nur, sofern er uns der Gewalt des Teufels und der dämonischen Mächte entnommen, Gott mit uns und uns mit Gott versönt hat, als unser Hoherpriester und Mittler zwischen uns und Gott steht.

6. a) Der Logos ist wirksam dieses Heil der Menschheit zu eigen zu machen wie einst durch das sittliche Naturgesetz und das mosaische Gesetz, so nun durch das Evangelium (in Rom. III, 7. 3; V, 1. c. Cels. VI, 78; VII, 26). Letzteres wird wesentlich als Gesetzgebung und Belehrung verstanden, wie gezeigt. Zu diesen Lehren treten als weitere Mittel des Heils die Mysterien. Wer im Glauben die christliche Lehre angenommen hat, wird getauft: *Τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρὸν σύμβολον τυγχάνον καθαρσίου ψυχῆς πάντα ῥύπον ἀπὸ κακίας ἀποπλυνομένης, οὐδὲν ἧττον καὶ κατ' αὐτὸ τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θειότητι τῆς δυνάμεως τῶν τῆς προσκυνητῆς τριάδος ἐπικλήσεών ἐστιν ἡ χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή* (in Joh. VI, 17). Ein „Symbol“ ist die Taufe nicht im modernen Sinn, sondern wie Christi Heilungswunder Symbole waren der ewigen

heilenden Tätigkeit des Logos. Durch Anwendung desselben werden die Sünden vergeben und wird der heil. Geist verliehen (in Luc. hom. XXI. in Mtth. XV, 23. ad mart. 30 init.). Es ist die *prima remissio peccatorum* (in Lev. II, 4), welche *secundum ecclesiae observantiam* auch Kindern zu Teil wird (in Lev. VIII). Höher als die Wassertaufe steht die Feuertaufe des Martyriums, sie tilgt die Sünden aus, und die priesterliche Fürbitte der Märtyrer bei Gott wird erhört (ad mart. 30. 50. 34 ff.). — Der reife Christ aber trete herzu zu den *στερεαὶ λογικαὶ τροφαί* der Eucharistie (c. Cels. III, 60). Den Logos und seine Worte, als die ware Speise der Seele empfangen sie hier. *Panis iste, quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo Verbo procedens.... Et potus iste . . verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium Non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus corpus suum dicebat Deus Verbum sed verbum, in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus Dei Verbi aut sanguis quid aliud esse potest nisi verbum quod nutrit et verbum quod laetificat cor?* (in Mtth. comm. ser. 85.) Das Wort Christi, dessen Symbol die Elemente sind, ist also das Wirksame im Abendmal. Zunächst Christi eigenes Wort, sodann die Worte der Apostel und ihrer Nachfolger sind Leib und Blut des Herrn (in Lev. hom. VII, 5). Demgemäß kommt den Elementen lediglich symbolische Bedeutung zu. Das Wort allein, welches darüber gesprochen, bringt Nutzen dem, welcher reinen Sinnes und Gewissens der Eucharistie naht (in Mtth. XI, 14)[1]).

b) Die Darbietung des ntl. Heils durch die Lehre erfaßt der Mensch im Glauben. *α*) Hiezu ist er befähigt durch die vom menschlichen Wesen untrennbare Freiheit. Zwar ist die menschliche Seele in dem vorzeitlichen Falle gegen Gott ungehorsam geworden. Die Allgemeinheit der Sünde steht damit fest (vgl. sub 3). *Πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν* (c. Cels. III, 66. 62). *Τάχα δὲ καὶ κατὰ μὲν τὴν γένεσιν οὐδείς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου οὐδ' εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ* Hiob 14, 4 f. (in Mtth. XV, 23). Wozu sonst

1) Wie Or. selbst sich gelegentlich einer anders klingenden Ausdrucksweise bedient (z. B. c. Cels. VIII, 33: *ἄρτους ἐσθίομεν σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγίαζον τοὺς μεθ' ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους* vgl. in Ex. hom. XIII, 3), so ist ihm auch bekannt, daß die *ἁπλούστεροι* eine *κοινοτέρα περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχή* haben (in Joh. XXXII, 16).

bedürfte es der Kindertaufe (in Lev. hom. VIII, 3. in Rom. V, 9)? Zu jener vorzeitlichen Sünde kommt noch, daß die Seele durch die Vereinigung mit dem Leibe weiter verunreinigt wird (in Luc. hom. XIV. in Lev. VIII, 3. 4. c. Cels. VII, 50), ferner beachte man die Herrschaft des Teufels und der Dämonen über die Seele, die Verfestigung der Sünde in der Seele durch die Gewalt der bösen Triebe und unter dem Einfluß des bösen Beispiels (de pr. III, 2, 2. c. Cels. III, 69). So ernst damit die Sündhaftigkeit des Menschen festgehalten ist, so soll doch dadurch nicht ausgeschlossen werden das *αὐτεξούσιον,* die fortdauernde und unverlierbare Fähigkeit sich für das Gute oder das Böse frei zu entscheiden. Nur bei dieser Annahme erklären sich die ethischen Manungen der Schrift, und nur so ist der sittliche Charakter des Menschen gewart (de pr. III, 1, 20). Nun gibt es freilich Stellen in der Schrift, welche die Prädestinationslehre der Gnostiker zu bestätigen scheinen (z. B. Ex. 4, 21. Hos. 11, 19. Marc. 4, 12. Röm. 9, 16. 18 ff.), allein dieselben sind anders auszulegen (de pr. III, 1, 7 ff.). Es bleibt dabei, daß der freie Wille in der Erlösung gewart ist (ib. III, 5, 8; 3, 4). Die Schrift wechselt: *τὸ πᾶν ἐφ' ἡμᾶς ἀναφέρει* und *τὸ πᾶν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀναφέρειν δοκεῖ* (de pr. III, 1, 22). Die Warheit ist, daß Gott dem Menschen nicht das *vincere* sondern die *vincendi virtus* gab (ib. III, 2, 3) nämlich durch die vernünftige Art des Menschen und Christi Lehre. Wie ein Lehrer verspricht: *βελτιώσειν τὸν βουλόμενον· Οὕτως ὁ θεῖος λόγος ἐπαγγέλεται τῶν προσιόντων τὴν κακίαν ἐξαιρεῖν . . . οὐχὶ ἐκείνων μὴ βουλομένων ἀλλ' ἑαυτοὺς τῷ ἰατρῷ τῶν καμνόντων παρεσχηκότων* (de pr. III, 1, 15). Gott bietet das Heil dar, aber der freie Mensch ergreift es, er ist immer selbst tätig bei der Aneignung desselben (ib. III, 1, 18), das *adiutorium divinum* steht ihm aber zur Seite (ib. III, 2, 5. 2). Vgl. Mehlhorn, die Lehre v. d. menschl. Freih. nach Or. *περὶ ἀρχῶν* Ztschr. f. KG. II, 234 ff. — *β*) In diesem Sinn ist nun auch der Glaube eine Tat des freien Willens ebenso wie eine Wirkung der göttlichen Gnade (vgl. c. Cels. VIII, 43). Objekt des Glaubens sind die *δόγματα* der Kirche (in Joh. XXXII, 9. c. Cels. I, 13). Dieser Glaube ist eine *συγκατάθεσις,* zunächst oft von äußerlichen Motiven wie Furcht, Autoritätsgefül abhängig. Er soll zur Erkenntnis und zum Verständnis gesteigert werden. *Συγκατατίθεσθαι τοῖς δόγμασι μετὰ λόγου καὶ σοφίας* ist besser als *μετὰ ψιλῆς τῆς πίστεως* (c. Cels. I, 13 und vgl. sub 1). Mannigfache Stufen sind dabei vorstellbar (in Mtth. XII, 15). Die Erkenntnis ist das Ziel. Die Glaubens-

entwicklung ist aber undenkbar one ein entsprechendes sittliches Verhalten des Menschen. Der Logos ist nicht nur als Lehrer sondern auch als Arzt wirksam (vgl. oben). Die Androhungen der Strafen, die Verheißung des Lones spornen an zur Frömmigkeit. Der Glaube ist so auch der Weg zur Tugend (c. Cels. III, 69). Ein Glaube one Werke ist unmöglich (z. B. in Joh. XIX, 6). Wenn nun bei diesem Glaubensbegriff (dem das entscheidende Moment des Vertrauens fehlt) die Rechtfertigungslehre des Paulus keine durchschlagende Bedeutung erhielt, so ist darin nur ein Zeichen religiösen Taktes und wirklich christlicher Gesinnung zu erblicken. Die paulin. Rechtfertigungslehre hat Or. im Komm. z. Römerbrief reproducirt, hat sich aber auf der Höhe jenes Gedankens nicht zu halten gewußt. Zwar genügt der Glaube zur Gerechtigkeit, aber dieser Glaube findet seine Vollendung in Werken, genügt nur insofern als er auf Werke angelegt ist. *Iniusto non potest iustitia reputari, iustificat eos Christus tantummodo qui novam vitam exemplo resurrectionis ipsius susceperunt.* Dem entsprechend hängt die Vergebung der Sünden, Heil und Seligkeit des Menschen nicht nur vom Glauben, sondern mehr von der Buße und den guten Werken des Menschen ab (vgl. z. B. in Lev. hom. XII, 3; II, 4. c. Cels. III, 71. 57; VIII, 10). *Dupliciter constat salus credentium per agnitionem fidei et per operum perfectionem* (in cant. cant. p. 84 cf. *institutionibus ac disciplinis* de pr. I, 6, 3). Das sittliche Ideal des Or. umfaßt einmal die *θεωρία* des gnostischen Lebens, sodann aber ein stark asketisches Element (Betonung der Virginität und Zurücksetzung der Ehe ihr gegenüber c. Cels. VII, 48; I, 26 fin.; VIII, 55; Lob dessen, der von der Welt getrennt, sich der Sorgen dieses Lebens enthält in Lev. XI, 1; anders Cl. S. 103 Anm.).

c) Die Christenheit ist die Gemeinde der Gläubigen, die Versammlung der Gerechten, die *πόλις τοῦ θεοῦ* (c. Cels. III, 30 cf. VII, 31); außerhalb der Kirche gibt es kein Heil (in Jos. hom. III, 5). Die einzelnen Christen sind zwar auch Priester (in Lev. hom. IV, 6; VI, 5; IX, 1. 8; XIII, 5), aber den Priestern in sonderlichem Sinn stehen besondere Vollmachten zu. Sie haben die Vergebung der Sünden auszusprechen, aber nur der fromme Priester vermag das (in Lev. hom. V, 3 vgl. Bigg S. 215 ff.). Im Übrigen weiß auch Or den Unterschied zwischen der empirischen Kirche und der *κυρίως ἐκκλησία* zu behaupten (z. B. de or. 20. in Num. hom. XXVI, 7. in Jos. hom. XXI, 1). Vgl. Seeberg, Begriff d. chr. Kirche I, 27 ff.

7. Der Proceß der Reinigung und Belehrung, welcher angehoben hat hier auf Erden, dauert auch nach dem Tode fort. Die Guten kommen, bekleidet mit einer feinen seelischen Leiblichkeit, in das „Paradies“, *in quodam eruditionis loco, auditorio vel schola animarum.* Nun lösen sich dem Geist alle Rätsel, welche hienieden Natur, Geschichte und Glauben aufgegeben haben (de pr. II, 11, 4. 5). Die Gottlosen dagegen fallen dem Feuer des Gerichtes anheim. Es ist eine *flamma proprii ignis* und der Stoff derselben ist des Menschen eigene Sündhaftigkeit, welche das Gewissen peinigt (de pr. II, 10, 4). Nicht ein bleibendes Gericht, wie die *ἁπλούστεροι* wänen, sondern einen Läuterungsproceß haben wir hierin zu erblicken: *Furor vindictae dei ad purgationem proficit animarum* (ib. § 6). *Πρέπει γὰρ θεῷ ἀγαθῷ ἀναλῶσαι τῷ πυρὶ τῶν κολάσεων τὴν κακίαν* (c. Cels. VI, 72 vgl. V, 15; VI, 26). Es ist ein *πῦρ καθάρσιον* (c. Cels. V, 17)[1]. Werden so diese geläutert, so steigen andererseits die Guten von Sphäre zu Sphäre empor Christo entgegen (de pr. II, 11, 5). Aber wie diese so erreichen auch jene — wenn auch nach unendlichen Zeiträumen — das Ziel (de pr. III, 6, 6). Dann bricht das Ende ein mit dem Tage der Wiederkunft Christi. Jetzt findet die Auferstehung der Leiber statt, es ist eine verklärte pneumatische Leiblichkeit gemeint (de pr. III, 6, 4—9 vgl. aber II, 3, 7; III, 6, 1 in der Übersetzung des Hieron. in Redepennings Ausg. p. 318 f. u. dazu H. Schultz a. a. O. S. 220 f.). Gott ist nun Alles in Allem und die Kreatur lebt im Schauen der Gottheit (III, 6, 3), hier ergreifen wir das „ewige Evangelium“, das sich zu dem zeitlichen Ev. verhält wie dieses zum Gesetz (ib. III, 6, 8; IV, 25). Da nun aber die Möglichkeit einer Änderung der Willensrichtung der Freien auch jetzt gegeben ist, so ist es immerhin möglich, daß dieser Abschluß des Weltdramas nur ein zeitweiliger ist und die Freiheit neue Welten hervorruft (vgl. de pr. III, 6, 3 in Hieron. Übers. s. auch c. Cels. IV, 69. Dagegen de pr. III, 6, 6: *in quo statu etiam permanere semper et immutabiliter*).

Am Maßstab der Verkündigung der christlichen Urzeit gemessen bezeichnet die alex. Theologie gegenüber der Lehrentwicklung des 2. Jarh. in allem ein Fortschreiten, nur in sehr wenigem einen Fortschritt.

1) Man hat sich bei diesem Gedanken, der auch dem Abendland nicht fremd war (Cypr. ep. 55, 20), der antiken Vorstellung von der läuternden Kraft des Hadesfeuers zu erinnern, z. B. Vergil Aen. VI, 742: Infestum eluitur scelus aut exuritur igni, vgl. Dieterich, Nekyia 1893, S. 199 ff.

Die Alex. haben in der Form wie in der wissenschaftlichen Methode der christlichen Litteratur eine der zeitgenössischen Litteratur ebenbürtige Stellung gegeben und sie haben der Folgezeit die Methode der theol. Darstellung vorgeschrieben. Sie sind die ersten Dogmatiker. Aber sie haben ihre Aufgabe nicht anders zu lösen gewußt, als indem sie die feststehenden Elemente der kirchlichen Lehre in dem Zusammenhang einer Religionsphilosophie griech. Charakters verarbeiteten (vgl. das Urteil des Porphyrius bei Eus. h. e. VI, 19, 7 f.). Was die Apologeten gemußt hatten, haben sie gewollt. In dieser Philosophie sind die Elemente der christlichen Überlieferung mit heidnischen Gedanken und Problemen wunderbar ineinandergemengt. Der schwebende Charakter der Stimmung und die Inconsequenz der Darlegung sind bald nachzuweisen. Die Elemente der Überlieferung sind durchweg (von Orig. im Detail) festgehalten worden. Aber man verlangte ihnen gegenüber lediglich die zustimmende Annahme, wie sie *δόγματα* und einem *νόμος* gegenüber am Platz ist. Darüber hinaus lag das Erkennen und Begreifen nämlich der philosophisch zugerichteten Lehre. Der fremdartige Einschlag des Gewebes wurde als die Weisheit der Weisen verherrlicht, freilich nicht one daß sich darin eine Fülung mit der wirklichen Art des Christentums kundgab, die den *ἁπλούστεροι* zu schwinden drohte. — Die Bedeutung dieser Theologie für die Folgezeit liegt darin, daß sie die überlieferten Lehren der Kirche aufbewart hat in einer der Zeit imponirenden Gestalt (Dreieinigkeit, Gottheit und Menschheit Christi, die Formeln des Erlösungswerkes, die Taufe und ihre Wirkung, Elemente in der Aneignung des Christentums, Auferstehung), ja in der Christologie sind Consequenzen der kirchl. Anschauung gezogen worden, die wirkliche Consequenzen waren (vgl. Orig.). Dem gegenüber ist andererseits des Fremdartigen nicht wenig als christlich in Umlauf gebracht und sind die fremdartigen Elemente der bisherigen Lehrentwicklung zu schärfster Consequenz fortgefürt worden (Gottesbegriff, die Auffassung des Glaubens, des Moralismus und Asketismus im persönl. Christenstand, die Verflüchtigung des Erlösungswerkes in Lehre und Beispiel, der Sünden- und Freiheitsbegriff). Aber gerade auf diese Weise hat diese Theologie den Todesstoß wider die Gnosis gefürt. Was an jener imponirte, besaß sie auch und sie besaß es im Zusammenhang des kirchl. Glaubens.

Blickt man zurück auf den bisher geschilderten Geschichtsverlauf, so wird man urteilen dürfen, daß das Christentum der apost. Väter das Christentum der Kirche des 2. Jarh. gewesen ist. Überall das

feste Bewußtsein der Verlorenheit des Sünders und der alleinigen Rettung durch die Gnade, durch Christus, durch die heil. Handlungen der Kirche, überall aber auch jener heidnische Moralismus, überall das heiße Bemühen festzuhalten an den Gedanken des Urchristentums und kein Stück der Überlieferung den Gegnern preiszugeben. Je objektiver die Tatsachen, je höher hinauf, desto sicherer war man; je tiefer herab zum Christenherzen, desto unsicherer wurde man. Jene trachtet man zu verstehen, diese misversteht man je länger desto mehr. Man hat auch Ersterem nicht Folge gegeben one bedenkliche Einfürung heterogenen Gedankenstoffes, one verhängnisvolle Verwendung hellenischer Begriffe (Logos, Glaube), aber jene Warheiten der Glaubensregel sind, mochte man auch dem Einzelnen immer mehr eine verkehrte Stellung zu denselben vorschreiben, wenigstens in ihren Umrissen der Kirche erhalten geblieben, dem Ansturm des Heidentums und eines ethnisirten Christentums gegenüber. Das ist, neben den Anfängen lehrhafter Deutungen jener Warheiten, die Bedeutung der sich bildenden Theologie dieses Zeitraums[1]).

Viertes Kapitel.

Die einzelnen Lehren sowie die Gesamtauffassung vom Christentum im 3. Jarhundert.

Für die Bildung des Dogmas hat die durchlaufene Zeit entscheidende Bedeutung. Es haben, im Zusammenhang mit dem Gemeindeglauben, sich die Tatsachen und Begriffe herausgestellt, mit denen das Dogma sich wird befassen müssen, die es hinfort nicht leugnen oder ignoriren kann. Es ist eine Methode angebant dieselben mit einander in Zusammenhang zu setzen und in ihrer Bedeutung zu

1) Mutatis mutandis gilt das Gesagte auch vom Glauben des gemeinen Mannes, der *ἁπλούστεροι*. Man vergleiche die wol nicht lange nach Mitte des 2. Jarh. geschriebene Darstellung des Celsus und gelegentliche Bemerkungen des Orig.: z. B. der schroffe Gegensatz der *μεγάλη ἐκκλησία* zu den gnost. Parteien (Cels. b. Or. c. Cels. V, 63), der Glaube an einen Gott, die rohe Auffassung seiner Person (de pr. IV, 8 fin. Cels. c. Cels. IV, 71; VI, 61 ff.); die einzigartige Stellung der anzubetenden Person Christi (*σὸς θεός, ὑπερθρησκεύουσι* Cels. b. Or. c. C. VIII, 41. 39. 12. 14 cf. III, 41; VI, 10; VII, 36. Or. de orat. 16 init.); die Hymnen, die Christi Gottheit gelten (Eus. h. e. V, 28, 5; VII, 30, 10; der Hymnus zu Schluß des Paedag. d. Clem.);

erklären. Die Verweltlichung der Kirche, über welche man schon im 2. Jarh. klagte[1]), hat im 3. Jarh. rasch zugenommen, mit ihr auch eine Verweltlichung des religiösen Sinnes. Von hier aus begreift sich sowol die Gesamtanschauung der Zeit als die Fortbildungen in den Ansichten von der Buße und der Kirche. Weiter aber ist in diesem Kapitel von den bis in das 2. Jarh. zurückreichenden Versuchen die Gottheit Christi mit dem Monotheismus auszugleichen, zu handeln. Wir beginnen mit denselben.

§ 16. Der Monarchianismus.

Die dynamischen Monarchianer: Hippol. Refut. VII, 35. Ps.-Tert. adv. omn. haer. 23 (8). Das kleine Labyrinth Eus. h. e. V, 28. Epiphan. h. 54. Paul. von Samos.: Eus. h. e. VII, 27—30. Epiph. h. 65. Fragmente bei Routh, Reliq. sacr. III², 300 ff. Mai, Vet. scr. nova coll. VII, 68 f. — Die Patripassianer: Tertull. adv. Praxeam. Hippol. c. Noët. Refut. IX, 6—12. Epiph. h. 62. Eus. h. e. VI, 33. — Vgl. Harnack, PRE. X, 178 ff. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 609 ff. Thomasius DG. I, 168 ff.

Die Gottheit Christi ist für das 2. Jarh. eine anerkannte Tatsache (vgl. S. 27. 33. 39. 42. 73 f. 84 ff. 101. 107 f. u. S. 120, Anm). Die lehrhaften Versuche das Verhältnis Christi zum Vater festzustellen (Logos, zweiter Gott) ließen freilich viel zu wünschen übrig. Einen Versuch den Monotheismus, dieses kostbarste Gut der Christenheit gegenüber den Heiden, mit der Gottheit Christi auszugleichen, one des „zweiten Gottes“ zu bedürfen, machte der Monarchianismus. Darin besteht seine historische Bedeutung. Er hat der Christenheit in Erinnerung gebracht, daß es nur einen persönlichen Gott gibt. Jene Aufgabe faßte er von doppeltem Gesichtspunkt in das Auge, indem er 1) den Menschen Jesus zum Träger des göttlichen Geistes machte, oder 2) in Christus die Person des Vaters selbst erblickte: *Quum animadverterent . . . quod unus sit deus, non aliter putaverunt istam tenere se posse sententiam, nisi aut hominem tantum Christum aut*

die Betonung des bloßen Glaubens (Cels. l. c. I, 9. 12), die Zusammenfassung des Christentums in das Wort: die Welt ist mir gekreuzigt etc. (Gal. 6, 4. Cels. l. c. V, 64), die Gnade (Cels. l. c. III, 71. 78). Die lebhafte sinnlich gefärbte Hoffnung auf das Jenseits (z. B. Or. de pr. II, 11, 2 cf. b. Method. de resurr. 20. Cels. l. c. VIII, 49; IV, 11; V, 14; VII, 28), der rege Glaube an die Gewalt des Teufels und der Dämonen, welche der christl. Glaube durch Sprüche etc. überwindet etc. (Orig. c. Cels. I, 24. 25. 46. 67; II, 8; III, 24; V, 45; VII, 69; VIII, 37. 58. 59. 61).

1) Vgl. die Bemerkungen des Iren. über Christen, die im eigenen Interesse und wegen heuchlerischer Brüder aus der Kirche ausscheiden (IV, 33, 7; III, 11, 9; IV, 26, 2 cf. Eus. h. e. V, 15 dazu 20, 1).

certe deum patrem putarent esse credendum (Novatian, de trinitate 30 vgl. Tert. adv. Prax. 3: *Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt . . . Monarchiam, inquiunt, tenemus.* Hippol. Refut. IX, 11: *δίθεοι*, Epiph. h. 62, 2. Hilar. de trinit. I, 16).

1. Der dynamische Monarchianismus. Die gewönlich an diesem Ort behandelten „Aloger" gehören nicht hieher. Epiphanius hat das freilich gemeint (h. 54, 1), aber doch nach seiner Quelle die Orthodoxie derselben anerkannt (h. 51, 4 vgl. Iren. u. oben S. 69 Anm. 1).

a) Theodotus *ὁ σκυτεύς* aus Byzanz brachte ca. 190 diese Lehre nach Rom: *φάσκων τὰ περὶ μὲν τῆς τοῦ παντὸς ἀρχῆς σύμφωνα ἐκ μέρους τοῖς τῆς ἀληθοῦς ἐκκλησίας, ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντα ὁμολογῶν γεγονέναι, τὸν δὲ Χριστὸν . . . φάσκει τοιούτῳ τινὶ τρόπῳ πεφηνέναι· καὶ τὸν μὲν Ἰησοῦν εἶναι ἄνθρωπον ἐκ παρθένου γεγενημένον κατὰ βουλὴν τοῦ πατρός, βιώσαντα δὲ κοινῶς πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ εὐσεβέστατον γεγονότα ὕστερον ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ κεχωρηκέναι τὸν Χριστὸν ἄνωθεν κατεληλυθότα ἐν εἴδει περιστερᾶς, ὅθεν οὐ πρότερον τὰς δυνάμεις ἐν αὐτῷ ἐνηργηκέναι ἢ ὅτε κατελθὸν ἀνεδείχθη ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα, ὃ εἶναι τὸν Χριστὸν προσαγορεύει. Θεὸν δὲ οὐδέποτε τοῦτον γεγονέναι οὗτοι θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος, ἕτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν* (Hipp. Ref. VII, 35 cf. Ps.-Tert. 8). Papst Viktor schloß ihn aus der Kirchengemeinschaft aus (Das kl. Lab. bei Eus. V, 28, 6). — b) Zur Zeit Zephyrins hat sich diese Richtung wieder geltend gemacht unter Leitung des Asklepiodotus und des *τραπεζίτης* Theodotus (Eus. V, 28, 7 s. auch 17). Auch hier war man der Ansicht: *et ipsum hominem Christum tantummodo dicit ex spiritu sancto et virgine Maria* (Ps.-T. 8), er war geringer denn Melchisedek (vgl. Epiph. h. 55, 8); dieser *ψιλὸς ἄνθρωπος* aber wurde in der Taufe mit dem Geist Gottes ausgerüstet (Hipp. VII, 36). Diese Lehre versuchte man auf exegetischem Wege zu erweisen. Die Textkritik und spinöse logische Distinktionen nahm man dabei zu Hilfe (Eus. V, 28, 13—18 vgl. Epiph. h. 54, wo Beispiele). Sodann aber behauptete man die alte — bekenntnismäßige Lehre zu füren: *φασὶ γὰρ τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τῶν Βίκτορος . . ., ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχα-*

ῥάχθαι τὴν ἀλήθειαν (kl. Lab. b. Eus. V, 28, 3 vgl. dazu den Vorwurf des kirchl. Gegners wider sie: *γραφὰς μὲν θείας ἀφόβως ῥεραδιουργήκασι πίστεώς τε ἀρχαίας κάνονα ἠθετήκασι, Χριστὸν δὲ ἠγνοήκασιν* ib. § 13). Es ist unfraglich, daß jene Behauptung im Allgemeinen der Warheit nicht entsprach (gegen Harnack DG. I^3, 673 f.); das folgt aus dem Bisherigen. Die Entstehung dieser Form des Monarchianismus versteht sich sehr einfach aus der Logosidee; nicht als persönliches Wesen, sondern als eine göttliche Kraft faßte man den Logos oder den Geist. — Der Versuch eine Gemeinde zu gründen, hat obwol man ihn sich etwas kosten ließ, zu dem erwünschten Erfolg nicht gefürt (kl. Lab. b. Eus. V, 28, 8—12). — c) Noch nach Mitte des 3. Jarh. vertrat Artemas (od. Artemon) zu Rom diese Auffassung und scheint eine besondere Gemeinde um sich gesammelt zu haben (Eus. h. e. VII, 30, 17). — d) Der bedeutendste Repräsentant ist aber Paulus von Samosata. Dieser hochfarende und in seinem Wandel weltförmige Bischof von Antiochien (seit ca. 260; vgl. das Schreiben der Synode von Antiochien b. Eus. h. e. VII, 30, 7—15) lehrte *Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν* (ib. VII, 30, 11). In dem von der Jungfrau geborenen Menschen Jesus habe die göttliche Weisheit gewont. Diese ist nicht eine besondere Hypostase, sondern sie ist in Gott wie die menschliche Vernunft im Menschen: *ἐν θεῷ δὲ ἀεὶ ὄντα τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ὥσπερ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος· μὴ εἶναι δὲ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ . . . Ἐλθόντα δὲ τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι· καὶ οὕτως, φησὶ, εἷς ἐστιν ὁ θεὸς . . . εἷς θεὸς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ* (Epiph. h. 65, 1). Dieses hat seines Gleichen an der Einwonung der Weisheit in den Propheten, nur daß in Christo, als dem Tempel Gottes, diese Einwonung in einzigartiger Weise statthatte: *ἵνα μήτε ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος ᾖ τῆς σοφίας· μήτε ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὕτως οἰκῇ. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις ἦν, μᾶλλον δὲ ἐν Μωσεῖ· καὶ ἐν πολλοῖς κυρίοις, μᾶλλον δὲ καὶ ἐν Χριστῷ ὡς ἐν ναῷ.* Aber auch: *Ὁ φαινόμενος οὐκ ἦν σοφία, οὐ γὰρ ἦν δυνατὸς ἐν σχήματι εὑρεθῆναι . . μείζων γὰρ τῶν ὁρωμένων ἐστί* (frg. disput. c. Malchionem bei Routh, Rel. sacr. III, 301; bei Leontius ib. p. 311). Über die Art dieser Vereinigung lehrt Paul, daß der Mensch Jesus mit dem hl. Geist gesalbt wurde; indem er unwandelbar an demselben festhielt und sich rein erhielt, ward ihm die Kraft zu den Wundertaten und er überwand, *ἅγιος καὶ δίκαιος γεγε-*

νημένος, die Sünden Adams. Es ist eine sittliche (*κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν* Routh III, 312) Einigung im Willen und in der Liebe, die hier vorliegt, nicht eine blos natürliche: *μὴ θαυμάσῃς, ὅτι μίαν μετὰ τοῦ θεοῦ τὴν θέλησιν εἶχεν ὁ σωτήρ· ὥσπερ γὰρ ἡ φύσις μίαν τῶν πολλῶν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπάρχουσαν φανεροῖ τὴν οὐσίαν, οὕτως ἡ σχέσις τῆς ἀγάπης μίαν τῶν πολλῶν παὶ τὴν αὐτὴν ἐργάζεται θέλησιν διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς φανερουμένης εὐαρεστήσεως* (dazu: *τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχουσιν ἔπαινον, τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραινεῖται,* so die Frg. bei Mai, Vet. scr. nov. coll. VII, 68 f. (vgl. dazu Athanas. c. Arian. or. III, 10). Jesus hat also in sittlicher Entwicklung sich innerlich mit dem Geist Gottes, durch Einheit des Willens, verbunden, so die Kraft zu seinen Wundern und die Fähigkeit Erlöser zu sein, aber auch eine fortdauernde Einheit mit Gott erwerbend: *ἅγιος καὶ δίκαιος γεγενημένος ὁ σωτὴρ ἀγῶνι καὶ πόνῳ τὰς τοῦ προπάτορος ἡμῶν κρατήσας ἁμαρτίας· οἷς κατορθώσας τῇ ἀρετῇ συνήφθη τῷ θεῷ, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς αὐτὸν βούλησιν καὶ ἐνέργειαν ταῖς τῶν ἀγαθῶν προκοπαῖς ἐσχηκώς· ἣν ἀδιαίρετον φυλάξας τὸ ὄνομα κληροῦται τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, στοργῆς ἔπαθλον αὐτῷ χαρισθέν* (bei Mai l. c.). — Drei Synoden wurden zu Antiochien in dieser Sache abgehalten (264—269; Eus. h. e. VII, 30, 4. 5). Paulus machte zunächst Ausflüchte, man kam zu keinem Urteil, schließlich (auf der 3. Synode) überwand ihn der Presbyter Malchion: *οὐ πάλαι τοῦτο ἔλεγον, ὅτι οὐ δίδως οὐσιῶσθαι ἐν τῷ ὅλῳ σωτῆρι τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ τὸν πρὸ πάσης κτίσεως ὑπάρχοντα;* (frg. disp. adv. Paul. a Malch. hab. bei Routh III, 302 dazu Pitra, Analecta sacra III, 600 f.; IV, 424. Eus. h. e. VII, 28. 29). Das Urteil der Synode lautete auf die Häresie des Artemas und Ausstoßung aus der Kirchengemeinschaft (Eus. h. e. VII, 30, 16. 17)[1]. Aber Paul behielt zunächst Anhang und Amt, bis im Jar 272 das Urteil Aurelians das Kirchenhaus dem zuwies, der mit den Bischöfen Italiens und Roms in brieflichem Verkehr stünde (Eus. VII, 30, 19). Es war das erste Mal, daß die kaiserliche Politik einen kirchlichen Gegensatz zum Austrag brachte[2].

1) Die Synode verwarf auch die origenistische Formel *ὁμοούσιος*, nach dem Urteil des Athanasius, weil Paul dieselbe als Gleichheit mit der göttlichen *οὐσία* und nicht mit dem Vater, sodaß drei *οὐσίαι* auzunehmen seien, fasste (de synodis 45 ff.), oder weil Paul selbst das Verhältnis des unpersönlichen Logos zum Vater durch die Formel ausdrückte (so Hilar. de synod. 81. 86).

2) In der pseudocypr. Schrift *de montibus Sina et Sion* ist c. 4

2. Der patripassianische Monarchianismus ist die einflußreichere und verbreitetere Form des Monarchianismus. Von ihm besonders gilt das Urteil über die historische Bedeutung des Monarchianismus S. 121. Es ist nicht zufällig, daß Rom und Ägypten die Brutstätten des Sabellianismus und die Säulen der Homousie waren. Die Geschichte der einzelnen Vertreter liegt zum Teil im Dunkel, und auch die Lehrweise der einzelnen ist daher schwer auseinander zu halten, hie und da ist eine Berürung mit der ersten Form zu spüren. Die geläufige Bezeichnung „Patripassianer" geht auf Tertullian (adv. Prax.) zurück. Der Grundgedanke ist: *Οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν, ἕνα δὲ εἶναι τοῦτον τὸν φανέντα καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα . . . υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα . .* ., *πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύψαντα* (Hipp. Ref. IX, 10).

a) Praxeas, ein kleinasiatischer Märtyrer, kam unter Viktor nach Rom und gewann auf diesen Feind des dynam. Monarchianismus sowol mit seiner Christologie als seiner antimontanistischen Richtung Einfluß. Seine Lehre fand auch in Afrika Anklang (Tert. c. Prax. 1). Er lehrte: *post tempus pater natus et pater passus, ipse deus, dominus omnipotens, Iesus Christus praedicatur* (Tert. adv. Prax. 2 in.). Vater und Son sind also dieselbe Person (ib. 5 in.). Dafür berief

(Opp. Cypr. ed. Hartel III, 108) keineswegs monarch. Christologie anzunehmen (gegen Harnack, DG. I, 676). Denn wenn dort gesagt ist „*caro dominica a deo patre Iesu vocita est, spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus vocitus est*", so ist das keine andere Ausdrucksweise als z. B. Hermas Sim. IX, 1, 1. Arist. Apol. 2, 6. Cyprian, quod idola dii non sint 11 (*carnem spiritus sanctus induitur, deus cum homine miscetur*). Lactant. Instit. IV, 6, 1; 12, 1. Tertull. adv. Prax. 8. 26. Hippol. c. Noët. 4. 16. Celsus b. Orig. c. Cels. VI, 69. 72. 73. 78. 79. Apollinar. b. Greg. Nyss. Antirrh. 12; s. m. Bemerkungen z. Arist. 2, 6. — Anders steht es mit der Christologie der *Acta disputationis Archelai et Manetis* (ca. 300 entstanden, bei Routh Reliq. sacr. V², 38—205). Hier tritt c. 50 freilich die monarchianische Christologie zu Tage: *Est enim qui de Maria natus est filius, qui totum hoc, quo magnum est, voluit perficere certamen Iesus. Hic est Christus dei, qui descendit super eum, qui de Maria est.* Allein diesen Gedanken hat der Verf. bereits mit der kirchlichen Christologie verbunden: *solus enim deus pater eius natura est, qui omnia per Verbum suum velociter nobis manifestare dignatus est* (c. 33).

man sich auf die Schrift, besonders Jes. 45, 5. Joh. 10, 30; 14, 9. 10 (ib. 18. 20). Eine Wendung zur kirchlichen Anschauung — zugleich aber zum dynamischen Monarchianismus — war es, wenn nun doch der Vater und der Son unterschieden werden sollten: *ut aeque in una persona utrumque distinguant: patrem et filium, dicentes filium carnem esse id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum id est deum, id est Christum* (ib. 27). Auf diese Weise ging man dem Satz, daß der Vater gelitten habe, aus dem Wege (*filius sic quidem patitur, pater vero compatitur* ib. 29 cf. Hipp. Ref. IX, 12).

b) Noëtus von Smyrna und die Anhänger seiner Lehre Epigonus und Kleomenes fanden in Rom zu Anfang des 3. Jarh. mit ihrer Lehre an maßgebender Stelle wieder Einfluß (Hipp. Ref. IX, 7). Diese Lehre war dieselbe, wie die des Praxeas: *ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγένητο ὁ πατήρ, δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ηὐδόκησεν γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου* (Hipp. Ref. IX, 10). *Ἔφη τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι* (Hipp. c. Noët. 1). So hat der Vater sich auch selbst erweckt (ib. 3). Dieses verlange die Schrift, so werde der Son verherrlicht (ib. 1), so die Erlösung ermöglicht: *Χριστὸς γὰρ ἦν θεὸς καὶ ἔπασχεν δι' ἡμᾶς, αὐτὸς ὢν πατήρ, ἵνα καὶ σῶσαι ἡμᾶς δυνηθῇ* (ib. 2.). — Es war das religiös motivirte Interesse an der vollen Gottheit Christi, das diese Männer leitete. Daraus begreift sich ihr Einfluß. Christus sollte Gott sein und doch wollte man an der von der Glaubensregel bezeugten Einheit Gottes nicht rütteln: *Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert* (vgl. S. 48 Anm.), *non intelligentes unicum quidem sed cum sua οἰκονομίᾳ esse credendum, expavescunt ad οἰκονομίαν. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis* (Tert. adv. Prax. 3 init.).

c) Die abschließende Form dieser Lehre bietet Sabellius, aus der Pentapolis (?), in Rom (unter Zephyrin und Kallist) dar: Vater, Son und Geist sind nur verschiedene Bezeichnungen der nämlichen Person, je nach der Offenbarungsstufe und -form: Gott ist in seinem Wesen *υἱοπάτωρ* (Athanas. Expos. fid. 2): *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα· ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας, ἢ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ, ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει*

τρεῖς δὲ ἔχοντας τὰς ἐνεργείας, φημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλπον καὶ αὐτὸ τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα (Epiph. h. 62, 1 dazu Athanas. Or. c. Arian. III, 36; IV, 2. 3. 9. 13. 25. 17). Vgl. Zahn, Marcell v. Anc. 198—216.

d) Die patripassianische Christologie hat sowol im Abendlande als auch im Morgenlande Anhänger gehabt. In Rom haben die Bischöfe Viktor (Ps.-Tert. adv. omn. haer. 8: *post hos omnes Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare studuit*), Zephyrinus (Hipp. Refut. IX, 7. 11) und Kallistus (ib. IX, 11. 12) zu ihr gestanden, unter Zustimmung eines großen Teils der Gemeinde. Hippolyt und sein Anhang, welche dem widersprachen, mußten den Vorwurf des Ditheismus über sich ergehen lassen. Als Bischof sagte sich Kallist freilich aus kirchenpolitischen Rücksichten von Sabellius los, fülte sich aber doch durch seine Vergangenheit genötigt eine etwas modificirte monarchianische Christologie vorzulegen. Vater, Son und Geist sind allerdings *ἓν καὶ τὸ αὐτό,* und der in der Jungfrau fleischgewordene Geist ist identisch mit dem Vater, dagegen sei das Fleisch Jesu als „der Son" zu bezeichnen: *τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα, τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα.* Deswegen sei allerdings nicht von einem Leiden des Vaters zu reden, sondern: *τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ* (Hipp. Ref. IX, 12 p. 458). Das ist aber nur die Lehre des Praxeas (s. S. 126). Kallist hat sie als Compromißformel benützt[1]).

1) Ein Vertreter dieser Christologie im Morgenland sei hier noch genannt. Es ist Beryll von Bostra. Da nur ein Satz des Eusebius seine Lehre beschreibt, so ist es schwer über sie zur Klarheit zu kommen. Eusebius sagt: *Βήρυλλος ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρειν ἐπειρᾶτο, τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνον τὴν πατρικήν* (h. e. VI, 33, 1). Origenes überwand ihn auf einer Synode zu Bostra (um 244). Die Synode nahm Anlaß ihm gegenüber die menschliche Seele Jesu hervorzuheben (Sokrates h. e. III, 7). Darnach hat Beryll 1) von einer persönlichen eigenen Gottheit Christi nichts gewußt, seine Gottheit war die des Vaters, 2) hat er gelehrt, daß Christus ein persönliches Einzelwesen erst durch seine Menschwerdung wurde, 3) scheint er zu diesem Urteil nicht durch Berufung auf die menschlich seelische Existenz Jesu gekommen zu sein (?), 4) wird ihm nicht nachgesagt, daß er, wie die dynamischen Monarchianer, Jesum für einen *ψιλὸς ἄνθρωπος* ansah. Er hat sich also warscheinlich den Sabellianern genähert: Gott gab sich erst in der Menschwerdung die besondere Existenzweise als Son (vgl. auch

§ 17. Die vornicänische Christologie.

a) Aber angenommen ist der Monarchianismus auch in der zuletzt besprochenen Form auch im Abendlande nicht. Nur ganz vereinzelt begegnet sie uns im 3. Jarh. (Commodian, Carmen apol. 278: *nec pater est dictus, nisi factus filius esset*; 618. 94. 110 ff. 198. 358. 772. 257. 363 f. 634 s. aber 340). Cyprian hat die Patripassiani neben Valentinianer und Marcioniten gestellt und sie als *pestes et gladii ac venena subvertendae veritatis* bezeichnet (Ep. 73, 4). Daß aber auch in Rom um 250 die tertullianische Auffassung zum Sieg gekommen war, zeigt Novatians Schrift *de trinitate:* Christus ist die zweite Person der Dreieinigkeit, der präexistente schon im Alten Bunde wirksame Son Gottes, der mit dem Vater vermöge der *communio substantiae* eins ist (c. 31). Aus Maria nahm er die menschliche leibliche Substanz an. Er ist *ex utroque connexus, ex utroque contextus atque concretus* (c. 24). Der Monarchianismus wird energisch zurückgewiesen (c. 12. 26. 27. 28. 30). Ihm kommt es besonders darauf an, daß Christus nicht der Vater, aber auch nicht ein bloßer Mensch ist (c. 30). Er ist der Gottesson, der die *substantia carnis* mit sich verbunden hat

Marcell v. Ancyra unten). Über die libyschen Sabellianer ist weiter unten zu handeln. Endlich muß noch erwänt werden, daß auch die „Testamente der zwölf Patriarchen" in dieser Zeit von einem Patripassianer interpolirt worden sind s. Sim. 6. Levi 4 (*πάθος τοῦ ὑψίστου*); vgl. Zabul 9. Aser. 7. Benj. 9. Napht. 8). — — Man nimmt von den scharfsinnigen Versuchen der monarchianischen Theologen nur mit gemischten Gefülen Abschied. Sie genügen uns nicht, aber ihre Problemstellung reizt und fesselt uns. Sie haben die Gottmenschheit Christi aus seiner geschichtlichen Erscheinung unter Absehung von den gangbaren Schemata verstehen wollen. Sie haben dieses Ziel freilich nicht erreicht, denn ihre Lehrweise bringt den Erlösungsgedanken der Schrift nicht zum Ausdruck und durch dieselbe wird ein geschichtliches Verständnis der Gestalt und der Worte Jesu nicht ermöglicht. Aber dem stehen doch wieder tiefgehende Beobachtungen entgegen, welche die Zeitgenossen nicht verstanden und nach dem Schema ihrer Theologie nicht verstehen konnten. Es sind besonders diese: 1) die energische Betonung der persönlichen Einheit Gottes und der Versuch dieselbe mit der Gottheit Christi auszugleichen. Hier mag die sabellianische Position nicht one Bedeutung für Athanasius gewesen sein; 2) der Versuch die Gottmenschheit Christi nicht vom Gesichtspunkt der beiden Naturen, sondern des Personlebens zu gewinnen, also vom Willen aus (bes. Paul. v. Sam.). Hier haben sich die Antiochener angeschlossen, aber so daß sie die Schwäche der Monarchianer — die Unmöglichkeit des Verständnisses der Erscheinung Jesu — durch den orthodoxen Einschlag ihrer Lehre nur vergrößert haben.

(*tanquam sponsus ad carnem* c. 13). Die leibliche menschliche Natur macht seine Menschheit aus (c. 21. 25). Dieser Gedanke bleibt hinter Irenäus und Tertullian zurück (S. 84. 86).

Die gelegentlichen Erwänungen der Person und des Werkes Christi bei den übrigen Lateinern bis 325 beweisen kein dogmatisches Interesse an der Lehre und bringen keinerlei Fortbildungen derselben hervor. Feststeht, daß Christus Gott ist (Arnobius adv. nationes I, 53. 39. 42. II, 11. 60: *Christus, licet vobis invitis deus, deus inquam Christus — hoc enim saepe dicendum est, ut infidelium dissiliat et dirumpatur auditus.* Cyprian ep. 63, 14: *dominus et deus noster*), wenngleich dieses in sehr subordinatianischer Weise gelehrt wird, z. B. von Lactantius, nach welchem Gott seine *virtus, ratio, sermo* erzeugte (vgl. Cypr. ep. 73, 18: *deum creatorem Christi*) und durch diesen die Welt erschuf: *denique ex omnibus angelis, quos idem deus de suis spiritibus figuravit, solus in consortium summae potestatis adscitus est, solus deus nuncupatus* (Epitome 36 [42], 3. Instit. IV, 6, 2; 8, 7; 14, 20: *propterea quia tam fidelis extitit . . ut mandata mittentis impleret et dei nomen accepit* vgl. Cyprian, quod idola dii non sint 11). Die Menschwerdung ist die Annahme des menschlichen Fleisches. Derselben bedurfte es aber, um Mittler zu sein zwischen Gott und Mensch (Cypr. ib. 11), um als Lehrer unter den Menschen durch Wort und Beispiel wirksam zu werden (Arnob. I, 62. Lactant. Epit. 38 [43], 8: *iussit igitur eum summus pater descendere in terram et humanum corpus induere, ut subiectus passionibus carnis virtutem ac patientiam non solum verbis sed etiam factis doceret.* Inst. IV, 12, 15). Vermöge der doppelten Herkunft, dem Geist nach aus Gott, dem Fleisch nach aus der Jungfrau Maria, ist er *dei et hominis filius* (Lact. Epit. 38, 2. Instit. IV, 13, 6: *et deum fuisse et hominem ex utroque genere permixtum*). — In diesem Gedanken besteht eigentlich diese Christologie. Es ist eine Wiederholung des Glaubens des Taufbekenntnisses, den man sich, one viel Mühe, einigermaßen zurecht zu legen versuchte. Daß die Gedanken Tertullians den Lateinern nicht verloren gegangen sind, zeigt aber Novatian.

b) Was Tertullian für die Christologie des Abendlandes war, das war Origenes für das Morgenland. Seine Christologie bildet die Grundlage für die Anschauungen der griechischen Lehrer. So Pierius (Photius Cod. 119), Theognostus (Athanas. de decret. syn. Nic. 25. ad Serapion. ep. IV, 9. 11), Gregorius Thaumaturgus: εἷς κύ-

ριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἔνεργος . . . οὔτε οὖν κτιστόν τι οὔτε ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπείσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθὸν (Glaubensbek. bei Caspari, Alte und neue Quellen etc. S. 10). Andererseits hat er den Logos auch als *κτίσμα* und *ποίημα* bezeichnet (Basil. ep. 210, 5). Aber wie ernst er es mit der Gottheit Christi nahm, zeigen die Erörterungen „über die Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes“ (s. Ryssel, Greg. Thaum. S. 73 ff.) mit dem Resultat, daß die „Gottheit“ zwar gelitten hat, aber one das Leiden zu empfinden „auf unsterbliche und leidensunfähige Weise“ (c. 13 ff. 8 ff.).

Lehrreich für die christologischen Anschauungen der Zeit sind die Auseinandersetzungen zwischen Dionysius von Alexandrien und Dionysius von Rom (c. 260). Vgl. Athanasius, de sententia Dionysii und de decretis synodi Nicaen. 25. 26. de synodis 44 (Fragmente aus Dionys. v. Alex. Ep. ad Euphranorem et Ammonium sowie aus dem Elenchus et apol. in 4 Bb. und dem Schreiben des Dionys. v. Rom) und s. Dittrich, Dionys. d. Gr. 1867, S. 91 ff. — Die Lehre des Sabellius hatte in der libyschen Pentapolis sehr viel Anhänger, auch unter den Bischöfen, gefunden (Ath. sent. Dion. 5). Dionysius sah sich dadurch veranlaßt wider den Sabellianismus litterarisch aufzutreten. Er ist dabei von Gedanken seines Meister Origenes ausgegangen, und zwar betonte er, um des Gegensatzes willen, die subordinatianischen Gedanken desselben. Er hat demgemäß den persönlichen Unterschied zwischen dem Vater und Son in den Vordergrund gerückt, änlich scheint auch in der Katechetenschule zu Alex. gelehrt worden zu sein (Ath. de decr. syn. Nic. 26). Der Son ist ein Geschöpf des Vaters, das eine andere *οὐσία* als der Vater hat, wie etwa der Weinstock vom Landmann, das Schiff vom Zimmermann, oder die Kinder von den Eltern sich unterscheiden (*ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός, ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος. καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται* de sent. Dion. 4. 12. 13. 17. 18. 21). — Es waren orthodoxe alexandrinische Christen, welche diese Lehre für bedenklich hielten und ihren Bischof bei Dionysius von Rom verklagten (sent. Dion. 13). Sie warfen dem alex. Bischof vor, er lehre: *αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς οὐκ ἦν πρὶν γενεθῇ, ἀλλ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν* (sent. Dion. 14), und weiter: *πατέρα λέγων Διονύσιος*

οὐκ ὀνομάζει τὸν υἱόν, καὶ πάλιν υἱὸν λέγων οὐκ ὀνομάζει τὸν πατέρα, ἀλλὰ διαιρεῖ καὶ μακρύνει καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός (ib. 16), und: ὡς ἕνα λέγοντα τῶν γενητῶν εἶναι τὸν υἱὸν καὶ μὴ ὁμοούσιον τῷ πατρί (ib. 18. de decr. syn. N. 25). Diese Vorwürfe sind one Zweifel berechtigt gewesen[1]). Sie zeigen deutlich, daß die Ewigkeit des Sones sowie das ὁμοούσιος dem Bewußtsein der gebildeten Christen festzustehen anfing.

Interessant ist es im Verhältnis hiezu die Lehrweise des römischen Dionys zu betrachten. Er verwirft jene Lehre einiger alexandrinischer Lehrer, welche die μοναρχία zerstört und für sie τρεῖς δυνάμεις, ja schließlich τρεῖς θεούς (wie Marcion) einfürt, er wendet sich wider die Bezeichnung des Sones als ein ποίημα, sowie gegen die Annahme eines zeitlichen Anfanges desselben. Vielmehr müsse man nach der Schrift Son und Geist eng mit dem Vater verbinden: ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα, τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω, συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. Somit dürfe die θεῖα μονάς nicht εἰς τρεῖς θεότητας zerspalten werden, sondern man müsse glauben: εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἡνῶσθαι δὲ τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν λόγον. Οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασῴζοιτο (de decr. s. N. 26). Theologisch betrachtet ist diese Darlegung durchaus nichtssagend (z. B. das ἡνῶσθαι), aber sie beweist, daß der römische Bischof in der Lage war die origenistischen Formeln der Ankläger seines alex. Kollegen zu billigen und zu würdigen[2]), und daß er andererseits gewönt war, das Taufbekenntnis in einer Weise auszulegen, welche die Einheit Gottes zu ihrem Recht kommen ließ (vgl. Tertullian, Novatian und auch Sabellius).

Merkwürdig ist es, wie schnell Dionys v. Alex. den Weg zu der Lehre des Origenes zurückfand. Die Anschuldigungen seiner Gegner sind ihm wirklich wie ein ungeheures Misverständnis erschienen. Eine gewisse Einseitigkeit seiner früheren Ausfürung leugnet er ebensowenig ab als das Ungeschick seiner Bilder, auch an Ver-

1) Daß der alex. Bischof nicht etwa an die κατὰ σάρκα οἰκονομία σωτῆρος, wie Athanas. zu seiner Entschuldigung behauptet (z. B. de decr. syn. N. 25. sent. Dion. 21), dachte, ist aus der Situation one Weiteres deutlich. Vgl. auch Basil. ep. 9, 2.

2) Auch auf das ὁμοούσιος scheint er, nach sent. Dion. 18. de decret. syn. N. 25, Gewicht gelegt zu haben.

suchen sich durch Umdeutungen zu helfen fehlt es nicht. Aber im Übrigen kommt er seinen Gegnern in Allem entgegen: *Οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ.* — *Ἀεὶ τὸν Χριστὸν εἶναι λόγον ὄντα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν.* — *Ἀπαύγασμα δὲ ὢν φωτὸς ἀϊδίου πάντως καὶ αὐτὸς ἀΐδιός ἐστιν.* — *Ὁ υἱὸς ἀεὶ συνὼν τῷ πατρί* (sent. Dion. 15). — Es sei Lüge, daß er das *ὁμοούσιος* leugne, wiewol freilich der Ausdruck nicht biblisch sei (ib. 18. 26). — *Ὡς γὰρ οὐ ποίημα φρονῶ τὸν λόγον, καὶ οὐ ποιητὴν ἀλλὰ πατέρα τὸν θεὸν αὐτοῦ λέγω* (21). — *Εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα* (ib. 17).

Fast lehrreicher als der Streit selbst ist die Leichtigkeit, mit welcher sich die Parteien verständigen: der römische Bischof wird eins mit den alex. Klägern, und der Bischof von Alex. findet alsbald den Rückweg zum Standpunkt seiner Gegner. Eine gewisse Einheitlichkeit der Gedanken über Christi Person in ihrem Verhältnis zum Vater fängt an sich heraus zu bilden.

Schließlich ist noch ein Blick auf die Christologie des Methodius v. Olympus († 311) zu werfen (Opp. ed. Jahn 1865, bei Migne Gr. 18. Bonwetsch, Meth. v. Ol. Bd. I: Schriften 1891). Christus ist der Son Gottes, „*durch den Alles geworden ist*“ (Vom Igel 7, 3), indem er die ausfürende Hand des Vaters ist (de creatis 9, bei Bonwetsch S. 343 f.), der neben dem Vater und dem Geist, welcher die Erkenntnis des Vaters und Sones in sich faßt, den die Christen ergreifen (Convivium decem virginum VIII, 11. 9. 10; V, 2; III, 8 cf. de resurr. III, 23, 8. 12. Vom Aussatz 11, 4. Unterscheidung der Speise etc. 12, 3 f.), steht. Er ist das „*vorzeitliche Wort*“ (V. Aussatz 11, 4. de res. II, 24, 5 vgl. Conv. VII, 4; VIII, 9: *προόντα ἤδη πρὸ τῶν αἰώνων*), *πρῶτον βλάστημα* (Conviv. III, 4), der „eingeborene Son“ (de res. III, 23, 6), der aber *ἀρχὴ μετὰ τὴν ἰδίαν ἄναρχον ἀρχήν* ist (de creatis 11), der erste der Erzengel (*τὸν πρεσβύτατον τῶν αἰώνων καὶ πρῶτον τῶν ἀρχαγγέλων* Conv. III, 4 cf. Vom Igel 7, 3), der Hirte und Fürer der Engel (Conv. III, 6), der im alten Bunde zu den Propheten geredet hat (ib. VII, 6), größer denn Alles nach dem Vater (Conviv. VII, 1). An ihn werden Gebete gerichtet (de resurr. III, 23, 11. Conviv. 11, 2). Nach dem Willen des Vaters nahm er „der Leidenslose“ den „viel leidenden Leib“ (vgl. „*die Armen amte er nach*“, v. Leben u. d. vern. Handl. 6, 2) „warhaftig“ an, und ist warhaftig gestorben (de resurr. II, 18, 8;

III, 23, 4): *Τοῦτο γὰρ εἶναι τὸν Χριστόν· ἄνθρωπον ἀκράτῳ θεότητι καὶ τελείᾳ πεπληρωμένον καὶ θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον* (Conviv. III, 4). Wie aber Jesu so habe schon Adam der Logos eingewont (ib.: *καὶ αὐτὸ τοῦτο Χριστὸν καὶ αὐτὸν* [Adam] *γεγονέναι* cf. 8). Den aus der gleichen Substanz bestehenden „wirklichen“ Leib hatte der Herr auch in der Verklärung (resurr. III, 7, 12; 12, 3 ff.). — Diese Christologie — so unvollständig sie ist — stellt den Durchschnittsglauben der Zeit dar: der vorzeitliche Gottesson, der subordinatianisch gedacht wird, ist ein wirklicher Mensch geworden.

Das sind wenig bestimmte Gedanken, die ziemlich weit hinter Athanasius — und auch Origenes — zurückbleiben. Aber es bedarf nur des konkreten Anlasses — das zeigt der Streit der Dionyse —, um eine bestimmtere feste Formulirung hervorzurufen[1]).

§ 18. Die Fortbildung des Kirchenbegriffes.

Die Kirche ist die Gemeinde der Menschen, welche die Warheit glauben. An diesen Gedanken knüpfte die Fortentwicklung des Kirchenbegriffes durch Irenäus und Tertullian an: die Bischöfe sind die Träger der Warheit. Die Kirche ist aber auch das heilige Gottesvolk. Auch dieser Gedanke hat zu geschichtlichen Consequenzen Anlaß gegeben.

a) Einst hatte Hermas die Möglichkeit einer zweiten Buße gemäß einer besonderen Offenbarung eröffnet (S. 25). Die Kirche hat diesen

1) Hier sei auch des zeitlich nachnicänischen, aber sachlich vornicänischen Syrers A p h r a a t e s (er schrieb 337—345) gedacht (s. W r i g h t, The homilies of Aphraates, Lond. 1869; ins Deutsche übersetzt von B e r t in Text. u. Unters. III, 3. 4, wonach die folgenden Citate). Von Christus heißt es, *„dass er Son Gottes ist und dass er Gott ist, der von Gott gekommen ist“* (XVII, 2 S. 280) *„und dass wir durch ihn seinen Vater erkennen“* (§ 6, S. 285). Den Juden gegenüber wird nachgewiesen, daß sie nicht Anlaß haben diese Bezeichnung als etwas *„Absonderliches“* (§ 5) anzusehen, da ja das A. T. auch Menschen Götter und Gottessöne nennt (§ 3). Die Meinung ist nun aber nicht die, daß Jesus etwa nur ein Prophet etc. war. Er ist von *„Gott gekommen“* d. h. der Vater hat ihn von *„seinem Wesen“ (οὐσία)* abgetrennt und zu den Menschen gesandt (XXIII, S. 402). Es ist eine sonderliche Tat, daß er einen menschlichen Leib annahm (ib. S. 378 f.) und *„von der Jungfrau Maria“* und *„von dem heil. Geist“* geboren wurde (S. 388). Er ist also seinem Wesen nach Gott, *„der Erstgeborene aller Kreaturen“* (XVII, 8 fin. S. 289), *„Licht vom Licht“* (ib. 2, die einzige nicän. Wendung bei Aphr.). Trinitarische Formeln z. B. XXIII, S. 411. 412 vgl. I, 15. — Es sind Gedanken, die in den oben gezeichneten Ramen hineinpassen. Über die etwas älteren Acta Archelai s. S. 125 Anm.

Gedanken nicht verloren gehen lassen, ja es ist nicht unmöglich, daß die „zweite Buße“ durch die Autorität dieses Buches gang und gäbe wurde (vgl. Tertull. de pud. 10. 20). Die Praxis, welche sich herausgebildet hatte, war nun um 200 folgende: Man unterschied die *delicta cotidianae incursionis* (zürnen, schlagen, fluchen, schwören, lügen) von den *delicta graviora et exitiosa* oder *mortalia* (1. Joh. 5, 16), *capitalia* und *inremissibilia* (*homicidium, idololatria, fraus, negatio* oder *falsum testimonium, blasphemia, moechia, fornicatio et si qua alia violatio templi dei* Tert. de pud. 19. c. Marc. IV, 9). Fanden jene ersten Sünden alsbald durch Christi Fürsprache, durch Gebet, gute Werke und Fürbitte Vergebung, indem der Sünder so dem beleidigten Gott genügende Satisfaktion darbot (s. S. 93), so sollten die Sünden der zweiten Gruppe ein Ausscheiden aus der Gemeinde der „Heiligen“ bedingen (s. Tertull. de pud. 19). Indessen lag in der Praxis ein Unterschied vor. Für den größeren Teil derselben gewärte die Kirche die *secunda poenitentia*, aber nur diese (Tert. de poenit. 7. 12), demjenigen, welcher bittere Reue empfand und dieses durch sein äußeres Verhalten zu erkennen gab, die Fürbitte nachsuchte und vor versammelter Gemeinde die *exomologesis* ablegte. Sie tat das durch ihre Presbyter und die Märtyrer (Tertull. de poenit. 9. 12. 22. Apol. 39). So wird Gott die gebürende *satisfactio* gewärt (*paeniteat ex animo . . confessio delictorum . . confessio satisfactionis consilium est* paen. 8 fin.). Das sind die Elemente des römischen Bußsakramentes. Schlechthin ausgeschlossen von dieser zweiten Buße waren Götzenanbetung, Mord, Hurerei und Ehebruch (Tertull. pud. 5. 12. 22 cf. Orig. de orat. 28 fin.). Freilich waren die Anschauungen über die „zweite Buße“ noch recht schwankend. Abgesehen von den Montanisten, hat Tertullian, noch ehe er zu ihnen übertrat, nur widerstrebend die zweite Buße anerkannt (*piget secundae immo iam ultimae spei* poen. 7), aber andere haben die Strenge des Verfarens getadelt (poen. 5. 10), ja gar gemeint, daß es auch in der Kirche offenbare Sünder geben dürfe, wie ja der Typus derselben, die Arche, auch unreine Tiere enthalten habe (Tert. de idololatr. 24 fin. vgl. noch die Bemerkung des Dionys. v. Kor. bei Euseb. h. e. IV, 23, 6).

b) So etwa lagen die Dinge, als Kallist von Rom (217—222) durch Erlaß einer neuen Bußordnung eine folgenschwere Änderung in der Handhabung der Buße und dadurch in dem Begriff von der Kirche herbeifürte.

S. Hipp. Ref. IX, 12 p. 458 f. Tertull. de pudicitia, dazu Harnack Ztschr. f. Theol. u. K. 1891, S. 114 ff. Preuschen, Tert. Schriften de paenit. et de pud. Gieß. Diss. 1890. Rolffs, Das Indulgenzedikt des röm. Bischof Kallist in d. Text. u. Unters. XI, 3[1]).

Kallist ist der erste gewesen, welcher auch für Hurerei die zweite Buße gestattete: *Καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας* (Hipp.), d. h. er erklärte: *ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto* (Tert. 1). Dieses bezog sich aber nur auf die Fleischessünden, und gewärte auch nur eine zweite Buße, wie Tertull. Polemik beweist. Für diese Neuerung hat Kallist (oder doch seine Anhänger) eine Reihe bes. biblischer Gründe vorgebracht: Gott ist barmherzig und will nicht den Tod des Sünders etc. (Hes. 33, 11 Tert. 2 in.), es stehe uns nicht zu die Brüder zu richten (Röm. 14, 4 ib.), die Parabeln vom verlorenen Son, dem verirrten Schaf (7 f.), Jesu Verhalten zu den Ehebrecherinnen (11), Pauli Handlungsweise (2. Kor. 2, 5 ff. c. 13) etc. Die Buße hat die Vergebung zum Ziel (3), man mag dem Sünder die *communicatio* entziehen, *sed ad praesens*; tut er Buße, so gewäre man sie ihm wieder nach Gottes Barmherzigkeit (18). Macht uns Christi Blut von aller Sünde rein (1. Joh. 1, 7. c. 19), so sei es also durchaus schriftgemäß, wenn Kallist auch den Hurern Vergebung gewärt. Das Recht dazu hat die Kirche (*sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi* c. 21), speziell die Bischöfe. (*Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum* c. 21.) Kallist hat sich dabei auf Matth. 16, 18 f. berufen (ib.) und scheint sich als Nachfolger des Petrus besondere Autorität beigelegt zu haben (vgl. die Anrede *apostolice* c. 21, die Bezeichnung *pontifex maximus, episcopus episcoporum* c. 1). Die gleiche Befugnis wird übrigens auch den Märtyrern zugesprochen (22).

Die Vergebung der Sünden ist also wesentlich in die Hand des Bischofs gegeben. Dieser übt sie als göttliches Recht. Seine sittliche Beschaffenheit kommt dabei nicht in Frage. Er ist unabsetz-

1) Die folgende Darstellung ruht auf der Voraussetzung, daß der Bischof, gegen den Tertullian in *de poenit.* sich wendet, Kallist ist, und daß somit der Bericht Hippol. Refut. IX, 12 aus Tertull. zu ergänzen ist. So zuerst de Rossi, Bulletino archeol. christ. 1866, p. 26. Stücke aus dem Edikt des Kallist läßt Tertull. erkennen. Einen Reconstructionsversuch machte Rolffs a. a. O.

bar: *εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι* (Hipp. IX, 12). Duldet der Bischof Sünder in der Kirche, so ist dawider nichts einzuwenden. Es soll das Unkraut neben dem Waizen stehen bleiben, und die Arche enthielt mancherlei Tiere: *καὶ τὴν κιβωτὸν τοῦ Νῶε εἰς ὁμοίωμα ἐκκλησίας ἔφη γεγονέναι, ἐν ᾗ καὶ κύνες καὶ λύκοι καὶ κόρακες καὶ πάντα τὰ καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα· οὕτω φάσκων δεῖν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ ὁμοίως* (Hipp. IX, 12 p. 460 cf. Tert. de idol. 24).

Gewiß war die Neuerung des Kallist zeitgemäß. Manches von seinen Ausfürungen hat einen evangelischen Klang. Aber daß es nur Anklänge sind, zeigt die weitere Geschichte, zeigt der Umstand daß er nicht etwa einen neuen Bußgedanken bringt, sondern nur die Disciplin hinsichtlich der Hurerei — aus praktischen Rücksichten — ändert, das zeigt vor Allem der ihn leitende Kirchenbegriff. Kallist ist evangelisch — oder auch liberal — gewesen, weil er der erste zielbewußte Hierarch war[1]). Fortan ist die Kirche nicht mehr das heilige Gottesvolk, das den Glauben der Apostel d. i. den bischöflichen Glauben teilt, es ist die Gemeinschaft der Menschen, die unter der Herrschaft des Bischofs stehen, die er in der Kirche duldet und zwar kraft des ihm zustehenden göttlichen Rechtes Sünden zu vergeben und zu behalten. Wen der Bischof anerkennt, der gehört zur Kirche. Der Bischof ist der Herr über Glauben und Leben der Christenheit kraft göttlicher Machtvollkommenheit. Kallist hat den katholischen Kirchenbegriff geprägt.

c) Die Bußpraxis Kallists war um 250 durchgedrungen (z. B. Cypr. ep. 55, 20; 4, 4), wiewol man sich noch des Widerspruches wider sie erinnerte (Cypr. ep. 55, 21). Die Zustände der Gemeinden wärend der Verfolgung unter Decius bedingten einen weiteren — innerlich consequenten (vgl. Tertull. de pud. 22) — Fortschritt. Auch solchen, die den Christenglauben verleugnet hatten, mußte die Möglichkeit der Rückkehr in die Kirche gewärt werden. Es ist vor Allem Cyprian († 258), der diese Consequenzen gezogen hat und, im Zusammenhang damit, den katholischen Kirchenbegriff fortgebildet hat.

S. die Briefsammlung Cyprians, sowie seine Schriften *de lapsis* und *de catholicae ecclesiae unitate* (Cypr. Opp. omn. ed. Hartel 1868); der Brief des Cornelius v. Rom an Fabius v. Antiochien bei Euseb. h. e. VI, 43.

1) Hippol. IX, 12 fin.: *Κάλλιστος . . οὗ διαμένει τὸ διδασκαλεῖον, φυλάσσον τὰ ἔθη καὶ τὴν παράδοσιν.* Vielleicht waren das Schlagwörter der *Καλλιστιανοί.* Sie haben die *ἔθη* zu evangelisiren versucht auf Grund der katholisch misdeuteten *παράδοσις.*

Dionys v. Alex. an Novatian ib. VI, 45. Ambrosius, de poenitentia ll. 2. Vgl. Rettberg, Cyprianus 1831. Peters, der heil. Cypr. v. Karthago, 1877. Fechtrup, Der hl. Cyprian Bd. I, 1878. O. Ritschl, Cypr. v. K. u. die Verfassung der Kirche, 1885. Harnack in der PRE. VIII, 417 ff.; X, 652 ff.

Wärend der decianischen Verfolgung stellte sich die Unmöglichkeit heraus, hinsichtlich der *lapsi* bei der alten Praxis zu bleiben, d. h. dieselben von der *communicatio* der Kirche (der Eucharistie, Cypr. ep. 57, 2) auszuschließen und ihnen die *pax* mit der Gemeinde zu verweigern. Die Gefallenen wandten sich an die *confessores* mit der Bitte um Empfehlungsschreiben (libelli) und diese wurde reichlich erfüllt (Cypr. ep. 20, 2 cf. 22, 2; 27, 1). Sollten diese zunächst nur als Empfehlungsschreiben verstanden werden (ep. 15, 1; 16 3; 18, 1; 19, 2; 22, 2 fin. cf. 36, 2), so trug diese Empfehlung (vgl. die ältere Praxis, Tertull. de pud. 22 und Dionys. v. Alex. b. Euseb. h. e. VI, 42, 5 f. ep. eccl. Lugd. bei Eus. h. e. V, 1, 45. 46; 2, 6. 7) doch bald den Charakter des Befehls an sich (s. das Schreiben des Märtyrers Lucian an Cypr. ep. 23 vgl. 21, 3). Dem Recht der Märtyrer widersprach Cyprian nicht, aber er meinte, daß eine Versammlung der Bischöfe in der Sache zunächst einen principiellen Beschluß fassen müsse, ehe man — zumal in den Wirren der Verfolgung — handle (ep. 19, 2; 20, 3; 26 cf. 31, 6). Das war auch der Standpunkt der römischen Kirche (ep. 30, 3. 5. 6; 21, 3; 36, 3). Nun aber haben etliche Presbyter in Karthago — wärend der Abwesenheit des Bischofs Cyprian — one vorangegangene öffentliche Exomologese, auf Grund jener *libelli*, Gefallene zur Abendmalsgemeinschaft zugelassen (ep. 15, 1; 16, 2. 3; 17 2; 20, 2), ja in einigen Städten erzwang die *multitudo*, gestützt auf die Zeugnisse der Märtyrer und Confessoren, von den Bischöfen den Frieden (ep. 27, 3). Diesen Allen, die mit den Zeugnissen der Märtyrer in der Hand, den Frieden glaubten fordern zu dürfen, standen solche gegenüber, welche erklärten Buße tun und auf den Spruch des Bischofs warten zu wollen (ep. 33, 1. 2; 35 cf. 36, 1). Die Presbyter, welche sich der bischöflichen Entscheidung nicht fügen, ordnet Cypr. an von der *communicatio* auszuschließen (ep. 34, 3 cf. 42). So stehen hier die bischöfliche Gewalt und das seelsorgliche Amt der Presbyter sowie das Recht der Märtyrer einander gegenüber (vgl. 16, 1). Nicht eigentlich ein Gegensatz in der Bußpraxis liegt hier vor, sondern der Gegensatz zwischen dem Bischof und den Presbytern. So bildete sich eine Gegenpartei unter fünf Presbytern und einem gewissen Felicissimus (ep. 41, 2). War dieser der *signifer*

seditionis (59, 9), so war der Presbyter Novatus die Seele der Empörung, *fax et ignis ad conflanda seditionis incendia* (52, 2). Fortunatus wurde der Bischof dieser Partei (ep. 59, 9). Ihr Princip war: *lapsos reducere et revocare* (ep. 43, 5), sie sahen dabei von der bischöflichen Entscheidung sowie einer längeren Bußfrist ab (ep. 43, 2). Sie haben gemäß dem alten Recht der Märtyrer die von diesen empfohlenen *lapsi* alsbald zur Gemeinschaft zugelassen.

Um dieselbe Zeit kam es auch in Rom zum Schisma. Eine zwiespältige Bischofswal (Cornelius und Novatian 251) gab Anlaß dazu (ep. 44, 1. Euseb. h. e. VI, 43). Novatian, im Übrigen ein orthodoxer Mann, stellte einen Gegensatz zu Cornelius dadurch her, daß er die alte Praxis den *lapsi* gegenüber beibehielt. Eine Gemeinde der *καθαροί* wollte er erbauen (Eus. h. e. VI, 43, 1), denn der Götzendienst der einen verunreinige auch die übrigen Gemeindeglieder: *peccato alterius inquinari alterum dicunt et idololatriam delinquentis ad non delinquentem transire sua adseveratione contendunt* (Cypr. ep. 55, 27). Hier sollte also die Kirche eine Gemeinde aktiv heiliger Menschen sein. Daher läßt er diejenigen, welche von der Großkirche zu ihm übertraten, nochmals taufen (Cypr. ep. 73, 2. Dionys. Al. bei Eus. h. e. VII, 8. Ambros. de poenit. I, 7, 30), bei seiner Kirche auszuharren mußten sich seine Anhänger bei Empfang des Abendmals eidlich verpflichten (Cornel. b. Euseb. h. e. VI. 43, 18). Es soll also eine Gemeinde der Heiligen hergestellt werden, wie es der Montanismus versucht hatte. Wie sehr aber kirchenpolitische resp. persönliche Gründe hüben und drüben mitsprachen, zeigt der Bund des Novatian — die „Bekenner“ haben ihn verlassen (Cornelius an Cypr. ep. 49, 1. 3 cf. 53. 54) — mit Novatus (s. ep. 47. 50). Novatian hat auch anderwärts Gegenbischöfe eingesetzt (ep. 55, 24; 68, 1), und der Novatianismus hat auch bald im Orient Wurzel geschlagen (Eus. h. e. VI, 46, 3; VII, 5). Eine novatianische Gegenkirche, welche die Strenge den Gefallenen gegenüber später auf alle Todsünder ausdehnte (s. z. B. Athanas. ad Serap. ep. IV, 13. Socrat. h. e. I, 10), hat sich in der Folge, vielfach mit den Montanisten verschmolzen, über die ganze Christenheit verbreitet (s. Harnack PRE. X, S. 667 ff.). Einen tiefer greifenden Einfluß hat sie nicht gewonnen. Es war eine in sich kraftlose Reaktion an der Hand einiger archaistischer Gedanken, mit denen man im Leben doch nie vollen Ernst machen konnte oder gemacht hat.

In Karthago fand, nach Cyprians Rückkehr, die vorher angekündigte Versammlung der Bischöfe statt (252). Ihre Beschlüsse

stellen das Resultat der Situation, wie sie sich wirklich herausgebildet hatte, dar. Im Hinblick auf eine neue Verfolgung wird hier für richtig gehalten: *eis, qui de ecclesia domini non recesserunt et paenitentiam agere et lamentari ac dominum deprecari a primo lapsus sui die non destiterunt, pacem dandam esse.* Hatte man dieses bisher nur den in Todesgefahr Befindlichen gewärt (vgl. Cypr. ep. 55, 13; 57, 1. de laps. 16), so wird es nun, auf Eingebung des heil. Geistes und deutlicher Gesichte, auf alle Gefallenen ausgedehnt (s. Cypr. ep. 57 cf. 55, 6). Dem stimmte auch Rom zu (ep. 55, 6). In der Praxis setzte sich dieser Grundsatz freilich nicht sofort überall durch (s. ep. 55, 22; 59, 15), aber im Princip hatte er gesiegt. Aber nicht hierin liegt die Bedeutung dieser Entscheidung. In der Anschauung von der Buße ist Cypr. ganz auf den Standpunkt seiner Gegner getreten, aber Bischöfe haben den entscheidenden Beschluß gefaßt, die Bischöfe entscheiden im Einzelnen über die Sache der *lapsi*, und die Autorität der Bischöfe dürfen dieselben nicht umgehen. In diesen Kämpfen hat sich der Kirchenbegriff Cyprians herausgebildet.

Folgende Grundgedanken seien hervorgehoben: a) die Nachfolger der Apostel sind die Bischöfe, wie jene vom Herrn selbst erwält und in ihr Amt als *praepositi* oder *pastores* (ep. 8, 1; 19, 2; 20, 3; 27, 3; 33, 1; 13, 1; 59, 14) eingesetzt (Cypr. ep. 3, 3 vgl. Firmilian 75, 16). Dieses gilt nicht nur im Sinn einer *ordinatio succedanea* (69, 5), sondern jeder einzelne Bischof wird durch ein *divinum iudicium, de eius sententia* eingesetzt (59, 5). Er ist aber Bischof und sein Opfer und Gebet sind wirkungskräftig, solange er beharrt und ein heiliges Leben fürt[1]). Wer die Bischöfe kritisirt, maßt sich somit ein Urteil über das Urteil Gottes und Christi an: *hoc est in deum non credere, hoc est rebellem adversus Christum et adversus evangelium eius existere, ut quum ille dicat: nonne duo passeres* etc. (Matth. 10, 29). . . . *tu existimes, sacerdotes dei sine conscientia eius in ecclesia*

1) ep. 65, 4: *fratres ab eorum fallacia separare ... ab eorum contagione secernere, quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi sanctus spiritus non sit, nec cuiquam dominus per eius orationes et preces prosit qui dominum ipse violavit.* Und ep. 67, 3 (Synodalschreiben von 37 Bischöfen) wird als Grundsatz ausgesprochen: *omnes omnino ad peccatum constringi quique fuerint profani et iniusti sacerdotis sacrificio contaminati* (nach Hos. 9, 4) und: *plebs obsequens praeceptis dominicis et deum metuens a peccatore praeposito separare se debet nec ad sacrilegi sacerdotis sacrificium miscere* (nach Num. 16, 26). Das sind Gedanken, auf die sich später die Donatisten berufen konnten. Vgl. Reuter, Augustin. Studien S. 254 ff.

ordinari. Nam credere quod indigni et incesti sint qui ordinantur, quid aliud est quam contendere quod non a deo nec per deum sacerdotes eius in ecclesia constituantur (66, 1)? [1]). Dem entsprechend werden die Bischöfe bei ihren Beschlüssen durch Eingebungen und Gesichte geleitet (z. B. ep. 11, 3. 4; 57, 5; 68, 5; 66, 10; 63, 1; 73, 26 cf. 40; 81 s. auch de aleat. 3, 2) [2]). — b) Nach Matth. 16, 18 f. ist nun die Kirche auf den Bischof gegründet, und ihm steht die Leitung derselben zu: *inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur* (33, 1). *Unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi* (ep. 59, 5). Wie ernst diese Gedanken gemeint sind, zeigt der Streit, den wir kennen gelernt haben. Der Bischof entscheidet über die Zugehörigkeit zur Kirche, über die Wiederaufnahme in ihre *communicatio* (16, 1; 41, 2. de laps. 18. 22. 29), er leitet den Gottesdienst als der Priester Gottes, der das Opfer am Altar vollzieht (67, 1; Cypr. erst weiß von einem wirklichen Priestertum der Kleriker, das sich auf das Opfer stützt, s. unten), er sorgt für die Bedürftigen. Er tritt für die reine Tradition, gegen den Irrtum, ein (ep. 63, 17. 19; 74, 10). Vgl. O. Ritschl a. a. O. S. 216 ff. Er ist der *praepositus*, der die *laici* oder die *plebs* zu regieren hat, vermöge göttlicher Autorität. — c) Die Bischöfe bilden nun aber ein *collegium*, den *episcopatus*. Auf dieser Einheit beruht die Einheit der Kirche. *Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur; ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur* (de unit. eccl. 5). *Ecclesia, quae catholica una est . . . sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata* (ep. 66, 8). In diesem Zusammen-

1) Das *divinum iudicium* schließt bei der Wal nicht aus: *populi suffragium, coepiscoporum consensum* (ep. 59, 5; 55, 8; 67, 4. 5; 49, 2), ja es heißt von der *plebs: quando ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi* (ep. 67, 3).

2) Das ist ein archaistischer Zug; Gesichte werden auch sonst bei Cyprian erwänt (ep. 16, 4; 39, 1. de mortal. 19. ad Donat. 5 vgl. Dionys. Alex. b. Eus. h. e. VII, 7, 2. 3. Firmilians Brief ep. 75, 10, sowie die Kritik, welche einige üben ep. 66, 10: *somnia ridicula et visiones ineptas quibusdam videri*). Übrigens denkt Cypr. nicht an einen ein für alle mal mitgeteilten Amtsgeist, sondern an Erleuchtungen, die ad hoc gewärt werden. Dieser Hierarch hat der Schwarmgeisterei nicht fern gestanden.

hang heißt es *illi sunt ecclesia sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, ut qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse, et frustra sibi blandiri eos qui pacem cum sacerdotibus dei non habentes obrepunt et latenter apud quosdam communicare se credunt* (ib.). Diese Einheit des Episkopates ruht auf der gemeinsamen göttlichen Erwälung und Ausrüstung als Nachfolger der Apostel, und kommt in dem gleichen Sinn (z. B. 75, 3), in gemeinsamen Beratungen und in der gegenseitigen Anerkennung zum Ausdruck (vgl. ep. 19, 2; 20, 3; 55, 1. 6. 7. 24. 30 cf. 75, 4. 45 etc.). Die Einheit wird daran sichtbar, daß der Herr zunächst Petrus die apostolische Vollmacht gab: *hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur* (de un. eccl. 4). Demgemäß ist die römische Kirche *ecclesiae catholicae mater et radix* (ep. 48. 3 cf. 59, 14 etc.). Der römische Bischof hat diese Gedanken praktisch gemacht (ep. 67, 5; bes. 68, 1—3 vgl. noch ep. 8; 71, 3; 75, 17 und *de aleatoribus* 1, sowie die Gedanken Kallists oben S. 135 f.). Im Sinn Cyprians kommt ihnen aber keine höhere Bedeutung zu als ihnen Irenäus beilegte (S. 96). Faktisch stehen alle Bischöfe — dogmatisch angesehen — auf derselben Stufe, daher hat er das Recht seiner freien Überzeugung und Handlungsweise Stephanus von Rom gegenüber gewart und die Berufung desselben auf seinen Primat rund zurückgewiesen (ep. 71, 3; 74 vgl. die scharfe Kritik Firmilians ep. 75, 2. 3. 17. 24 f.; s. auch 59, 2. 14; 67, 5). Das Band, welches die Kirche zur Einheit zusammenhält, ist also der Episkopat.

d) Auflehnung gegen den Bischof ist somit Auflehnung wider Gott. Der Schismatiker ist auch Häretiker (59, 5; 66, 5; 52, 1; 69, 1. de unit. eccl. 10). Wer sich dem rechtmäßigen Bischof nicht unterwirft, kommt dadurch um die Gemeinschaft mit der Kirche und um das Heil: *quisquis ille est et qualiscunque est, christianus non est qui in Christi ecclesia non est* (55, 24 von Novatian gesagt! cf. 43, 5. de unit. 17. 19). Der gleiche Glaube, auf welchen jene sich berufen, nützt ihnen so wenig als er der Rotte Korah genützt hat (ep. 69, 8). Es ist immer Spreu, was von der Tenne fortgeweht wird (de un. eccl. 9. ep. 66, 8), würde der Betr. auch Märtyrer um des Glaubens willen (ep. 73, 21): *quia salus extra ecclesiam non est.* Die rechten Glieder der Kirche werden also vor Allem den Bischof anerkennen und ihm gehorchen. So bleiben sie in der einen Kirche,

außerhalb welcher kein Heil ist: *habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem* (de un. 6). Wie die Kinder zum Vater verhalten sich die Gemeindeglieder zum Bischof (ep. 41, 1), wie Brüder die Genossen der *fraternitas* unter einander, indem sie Friede und Liebe walten lassen und alle Zwietracht und Spaltungen meiden, brüderlich zusammen betend und auch die irdischen Güter einander mitteilend (de unit. 8. 9. 12. 13. 15. 24 f. de orat. dom. 8. 30. de op. et eleem. 25 fin. de pat. 15. de zel. et liv. 6). — e) Als Consequenz dieses Kirchenbegriffes versteht sich der Widerspruch Cyprians wider die Giltigkeit der Ketzertaufe. Die Tradition hierüber war gespalten. Die unter Cyprian in Karthago dreimal (255 und 256) versammelten Bischöfe beriefen sich bei ihrem Widerspruch auf ihre Vorgänger (ep. 70, 1; 71, 4; 73, 3 vgl. Tertull. de bapt. 15), so hatte sich auch die Synode von Ikonium gestellt, wie Firmilian berichtet (ep. 75, 19). Anders nun war die römische Übung, und Stephan beharrte bei ihr: *nihil innovetur*, nichts geschehe *nisi quod traditum est* (74, 1 cf. Pseudocypr. de rebaptismate 1, so auch Alexandrien Eus. h. e. VII, 7, 4), und berief sich auf den Primat Petri (71, 3 cf. Sent. episcoporum, prooem.). Gegenüber der Tradition[1]) hat sich Cyprian immer wieder auf das *consilium sanae mentis* berufen (der Ausdruck 68, 2, sonst 71, 3; 73, 13; 74, 2. 3. 9 cf. 75, 19 vgl. Tertull. oben S. 95 Anm.) d. h. auf die Consequenzen seines Kirchenbegriffes. Darnach vermag freilich niemand, der außerhalb der Kirche steht, einen anderen in dieselbe aufzunehmen. Die Ketzertaufe ist: *sordida et profana tinctio* (70, 1; 72, 1; 73, 6. 21 etc.), dagegen: *mundari et sanctificari aquam per sacerdotem Christi* (70, 1). Nur die *praepositi*, die den Geist empfangen, vermögen die Sündenvergebung zu erteilen und nur in der Kirche wird der Geist Gottes empfangen (73, 7; 74, 5 cf. 75, 9), nicht von Wiedertaufe, sondern nur von Taufe ist daher zu reden (73, 1). Stephanus hob die Kirchengemeinschaft mit den Kirchen Afrikas auf (75, 25 vgl. Fechtrup I, S. 236 ff.) und drohte den Orientalen das Gleiche an (Dionys. b. Eus. h. e. VII, 5, 4). So hat sich die Spitze des Kirchenbegriffes Cyprians schließlich wider ihn selbst gewandt.

Wir haben eine folgenschwere Umwandlung des Kirchenbegriffes

1) Hippolyt (Refut. IX, 12) sagt von Kallist: *ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.* Bezieht sich dieses auf die Taufe von Häretikern, oder auf die gleich darauf geschilderte Taufe des Alcibiades?

kennen gelernt. Unter der „Kirche“ versteht man nicht mehr das an Jesus Christus gläubige heilige Volk Gottes. Sie ist die Gruppe von Menschen, die dem Episkopat gehorcht. Nicht folgt sie ihm, weil er die Warheit der Apostel vertritt, sondern weil die Bischöfe von Gott ausgerüstet und bestellt sind zu *praepositi* der Gemeinden, die sie von Gottes wegen und vermöge göttlicher Kräfte regieren. Diese Unterordnung unter den Episkopat ist das wesentliche Moment in der Kirche, denn es macht ihre Einheit aus; nur wer dem Bischof folgt, gehört zur Kirche und hat zu Gott und dem Heil Beziehung. Die Gedanken des Irenäus werden nun eine neue Interpretation finden und diesem Begriff eingeordnet werden. Der evangelische Begriff der Kirche ist von dem katholischen überwunden worden. Die Kirche ist nicht mehr die Gemeinde der Gläubigen und nicht mehr ein Gegenstand des Glaubens, sie ist eine Größe des göttlichen „Kirchenrechtes“. Vieles ist noch unfertig, aber das Fundament ist gelegt.

§ 19. Die Gesamtauffassung des Christentums.

Ist der Kirchenbegriff die Selbstaussage der Kirche von sich, so wird den Fehlern im Kirchenbegriff stets eine Verbildung der Anschauungen vom Christenstand und den Mitteln ihn zu erlangen und zu behaupten entsprechen. Wir werden sich das bestätigen sehen, wenn wir von den Abendländern handeln. Zunächst wollen wir uns aber mit den morgenländischen Theologen beschäftigen.

I. Unter diesen sind zu nennen Dionysius v. Alex. († ca. 265; Fragmente bei Routh, Reliq. sacr. III. IV). Theognost (ca. 280, vgl. Phot. cod. 106). Pierius (z. Z. Diokletians, s. Phot. Bibl. 118). Gregorius Thaumaturgos (s. Caspari, Quellen etc. 1886, S. 1 ff. Migne gr. 10. Lagarde, Analecta syr., 1858. Ryssel, Greg. Thaum. Leben und Schriften. Pitra, Analecta sacr. III. IV). Hierakas (Epiph. h. 67). Vor Allem aber Methodius von Olympos (Schriften ed. Bonwetsch, s. oben S. 132 und vgl. Pankau, Meth. Bisch. v. Olympus in „der Katholik“ 1887, II S. 113 ff., 225 ff.), neben ihm sein alexandrinischer Zeitgenosse Petrus († 311; Fragmente bei Routh, Reliq. sacr. IV. Pitra, Analecta sacra IV, 187 ff. resp. 425 ff. vgl. Harnack, Gesch. der altchr. Litt. I, S. 443 ff.).

Die Gedanken der griechischen Theologen stehen unter dem Einfluß des Origenes, auch an energischen Gegnern ist das zu spüren. Seine dogmatischen Formeln und Probleme wirken fort (Schöpfung, Homousie des Sones, Geist und Leib, Freiheit, Auferstehung, Schriftverständnis etc.). Vgl. z. B. die Schriften des Dionysius v. Alex. (die Christologie S. 130; sein Werk *περὶ φύσεως*, gegen die Atomistik, Frg. bei

Routh IV; die exegetische Methode in der Kritik der Apokalypse bei Eus. h. e. VII, 25, 8. 21 ff.). Freilich hat es auch nicht an energischer Kritik gefehlt (so Nepos mit s. Werk ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν vgl. Eus. h. e. VII, 24, 2. 5 ff., das für ein sinnliches tausendjäriges Reich, und gegen das „hohe und großartige Verständnis" der Parusie und der Auferstehung auftrat).

Dieser Widerspruch hat die kirchliche Theologie genötigt auf die „gnostischen" Elemente bei Orig. zu verzichten. Zunächst freilich haben die alexandrinischen Theologen eine, wie es scheint, ziemlich treue Wiederholung der Gedanken des Origen. vorgetragen, sein Subordinatianismus, die προΰπαρξις ψυχῶν etc. sind für Theognost und Pierius bezeugt (s. Photius cod. 105, vgl. Athanas. ad Serap. ep. 4, 11. de decr. syn. Nic. 25. Phot. cod. 119, vgl. Hierakas bei Epiph. h. 67, 1. 3)[1]). Aber bereits Petrus v. Alex. hat die origenistische Auffassung auf diesen Gebieten schroff bekämpft (gegen die Präexistenz der Seele s. Frg. aus de anima bei Routh IV, 49 f. Pitra, Anal. sacr. IV, 193. 429; für die Auferstehung des mit unserem jetzigen Körper substanziell identischen Leibes, s. Frg. aus de resurr. bei Pitra, Anal. sacr. IV, 189 ff. resp. 427 ff.)[2]). Die Scheidewand zwischen dem Glauben der ἁπλούστεροι und der γνωστικοί ist niedergerissen worden. Nur so sind die Anregungen des Orig. Gemeingut geworden, und nicht one daß seine Proteste wider das Vulgärchristentum erstickt worden wären. Das ist einerseits von unermeßlicher

1) Theognost hat in sieben Büchern ὑποτυπώσεις, als zweiter, den Versuch einer lehrhaften Zusammenstellung der christlichen Gedanken gemacht. Nach Photius handelte er 1) von Gott dem Vater, dem Demiurgen und wandte sich gegen die welche die ὕλη für συναΐδιος halten, 2) δεῖν φησι τὸν πατέρα ἔχειν υἱόν, diesen als κτίσμα bezeichnend καὶ τῶν λογικῶν μόνον ἐπιστατεῖν, gemäß Orig. Lehre, 3) vom heil. Geist, wobei bes. dessen Existenz bewiesen werden sollte, sonst nach Orig., 4) ebenfalls wie Orig. von Engeln und Dämonen, welche σώματα λεπτά haben, 5 und 6) περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ σωτῆρος. ἐπιχειρεῖ μὲν, ὡς ἔθος αὐτῷ, τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ υἱοῦ δυνατὴν εἶναι δεικνύναι, auch hier folgt er Orig., 7) ὃ καὶ περὶ θεοῦ δημιουργίας ἐπιγράφει, hat einen mehr orthodoxen Eindruck gemacht, besonders gegen Ende, hinsichtlich des Sones. — Der persönliche Christenstand, der *ordo salutis,* ist somit nicht Gegenstand der christlichen Erkenntnis. Das ist ein charakteristischer Mangel.

2) Gegen die Echtheit dieser Fragmente ist nichts einzuwenden, dagegen sind die armen. Frg. (Pitra IV, 430) höchst zweifelhaft, z. B. *et deus et corpus* (sc. Christi) *una sunt natura, unaque persona, quae voluntate sua et dispositione spiritus venit* etc.

Bedeutung gewesen, aber es hat doch andererseits die Wirkung des berechtigten Widerspruches des Orig. gegen die Art des Christentums der *πολλοί* verhindert.

Auf eine merkwürdige Gestalt müssen wir endlich unseren Blick richten. Indem wir Methodius studiren, lernen wir einen griechischen Theologen kennen, der unter den allgemeinen Anregungen des Orig. stehend, im bewußten scharfen Gegensatz zu ihm, das Christentum der — kleinasiatischen Gemeinden zum Ausdruck bringt. In dem Widerspruch ist er eins mit Petrus v. Alex. Einen „Centauren" nennt er bezeichnender Weise den Orig. (de creat. 2. 6). Seine Methode ist ihm zuwider, scharf greift er die allegorische Exegese an (Conviv. III, 2. resurr. I, 39, 2; 54, 6; III, 9, 4 ff.), aber er selbst wendet sie, wo sie ihm paßt, mit Virtuosität an (s. die Regel res. III, 8, 3. 7 cf. v. Aussatz 4, 5). Eine „Theologie der Tatsachen" gedenkt er wider die „Theologie der Rhetorik" zu verfechten: *καὶ γὰρ οὐδὲν ἐν αὐτοῖς ὑγιὲς ὅλως οὐδὲ πάγιον, ἀλλὰ φαντασία μόνον εὐπρεπὴς ῥημάτων πρὸς κατάπληξιν μόνον τῶν ἀκουόντων καὶ πειθὼ κατεσκευασμένη* (res. I, 27, 2). Von der Präexistenz der Seelen und dem vorzeitlichen Fall, von der geistigen Deutung der Auferstehung will er daher nichts wissen (z. B. res. I, 55, 4; III, 1, 1; 2, 2 f.; 3, 3; 5; 7, 12; 12), eine „Zerstörung der Auferstehung" ist ihm letztere (ib. I, 27, 1).

In kurzer Skizze sei nun ein Bild seiner Gesamtanschauung gegeben: 1) Der allmächtige Gott hat aus Liebe, um der Menschen willen, diese Welt aus nichts erschaffen, sowol die *οὐσίαι* wie die *ποιότητες* (de lib. arb. 7, 4—91; 22, 7. 8). Die Welt ist nicht ewig (de creat. 11. 2. de lib. arb. 22, 10. 11), aber da Gott nie untätig war, bestand die Welt von Ewigkeit her *δυνάμει* in ihm (de lib. arb. 22, 9). Er schuf sie durch den Logos. Über ihn wie den heil. Geist s. S. 132. — 2) Die Wesensmerkmale des von Gott in der Zeit erschaffenen Menschen sind die Freiheit und die Unsterblichkeit: *αὐτεξούσιος γὰρ ὢν καὶ αὐτοκράτωρ ὁ ἄνθρωπος καὶ αὐτοδέσποτον βούλησιν καὶ αὐτοπροαίρετον πρὸς τὴν αἵρεσιν* (res. I, 38, 3). *Γενόμενον αὐτεξούσιον πρὸς τὴν αἵρεσιν τοῦ καλοῦ* etc. . ., *ὁ γὰρ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν* (res. I, 36, 2; 34, 3; 51, 5). Hierin besteht sein *θεοειδὲς καὶ θεοείκελον* (res. I, 35, 2). Diese Walfreiheit ist nun vom ersten Menschen auf seine Nachkommen übergegangen: *ἀφ' οὗ καὶ οἱ διάδοχοι τοῦ γένους τὴν ὁμοίαν ἐλευθερίαν ἐκληρώ-*

σαντο (lib. arb. 16, 2). Diese sittliche Ausrüstung des Menschen bedingt, daß er Gottes Gebot zu erfüllen in der Lage war und ist: *τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι πάρεστιν αὐτῷ κἂν τὴν ἐντολὴν λαμβάνῃ* (lib. arb. 16, 7). *Ἐφ' ἡμῖν γὰρ τὸ πιστεῦσαι κεῖται καὶ τὸ μὴ πιστεῦσαι.., ἐφ' ἡμῖν τὸ κατορθώσασθαι καὶ ἁμαρτῆσαι, ἐφ' ἡμῖν τὸ ἀγαθοποιῆσαι καὶ κακοποιῆσαι* (res. I, 57, 6 cf. Conv. VIII, 17). Da der Mensch für die Ewigkeit erschaffen, sorgt Gott, daß dieselbe dem Menschen auch wirklich werde (res. I, 35, 2—4). Das ist die genuin griechische Anthropologie. — 3) Der Neid des Teufels auf den Menschen fürte zum Sündenfall (lib. arb. 17, 5; 18, 4 ff.), d. h. der Mensch brauchte seine Freiheit zum Ungehorsam gegen Gottes Gebot. „Das Böse ist aber der Ungehorsam“ (ib. 18, 8). Der Geist der Welt gewann nun in ihm die Herrschaft: *οὕτως γὰρ πρῶτον στάσις ἐνέπεσε, σφαδασμῶν τε καὶ λογισμῶν ἀνοικείων ἐπληρώθημεν, κενωθέντες μὲν τοῦ ἐμφυσήματος τοῦ θεοῦ, πληρωθέντες δὲ ἐπιθυμίας ὑλικῆς, ἣν ὁ πολύπλοκος ἐνέπνευσεν εἰς ἡμᾶς ὄφις* (res. II, 6, 2). So hat der Mensch *αὐτοδεσπότῳ βουλῇ κακίαν εἵλατο* (res. I, 45, 2). Nicht das Fleisch hat somit Schuld an der Sünde, sondern die Seele (res. I, 29, 8; 59, 3), aber: *πᾶν γὰρ ἁμάρτημα καὶ ἐπιτήδευμα τὸ συμπέρασμα κτᾶται διὰ τῆς σαρκός* (res. II, 4, 3). Hinfort dringen böse Begierden auf uns ein, deren wir freilich Herr werden sollen: *οὐ γὰρ ἐφ' ἡμῖν ὅλως τὸ ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασιν* (res. II, 3, 1). Damit aber das Böse im Menschen nicht unsterblich werde, hat Gott — aus Gnaden — den Tod eingesetzt (res. I, 39, 5; 38, 1; 45, 5; II, 6, 3). Er ist eine Strafe, die, wie jede Strafe, zur Besserung dienen soll (res. I, 31, 4). Wie der Künstler die von einem Neidischen verdorbene Statue zerbricht, um sie umzuschmelzen, so handelt Gott, indem er den Menschen sterben läßt (res. I, 43, 2 ff.). Man spürt auch hier wieder, bei aller Polemik wider Orig., den Einfluß desselben.

4) Worin besteht nun das Heil, welches Christus der Menschheit gebracht hat? Die Antwort fällt mannigfaltig aus. Durch Christi Blut werden die Seelen gereinigt, im Kampf ist er unser „Helfer“. (Über die Unterscheidung der Speisen 15; 11, 4; 2, 1.) Er ist „Helfer, Fürsprecher und Arzt“, der „große Geber und große Helfer“ (res. III, 23, 11). Christus hat durch die Propheten des alten Bundes verkündigt, daß er Vergebung der Sünden und Auferstehung des Fleisches bringen werde (Conv. VII, 6). So hat uns „das Wort“ zur Warheit

unterwiesen", und „zur Unsterblichkeit gefürt" (res. III, 23, 4. 6). Die Erlösung des Leibes bringt er den Menschen (res. II, 18, 8; 24, 4). Aber der beherrschende Grundgedanke des Methodius ist ein anderer. In denen, die durch die Taufe in die Kirche aufgenommen werden, wird Christus geboren: *Ἐπειδὴ τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὴν ἐκτύπωσιν καὶ τὴν ἀρρενωπίαν τοῦ Χριστοῦ προσλαμβάνουσιν οἱ φωτιζόμενοι τῆς καθ' ὁμοίωσιν μορφῆς ἐν αὐτοῖς ἐκτυπουμένης τοῦ λόγου καὶ ἐν αὐτοῖς γεννωμένης κατὰ τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν καὶ πίστιν· ὥστε ἐν ἑκάστῳ γεννᾶσθαι τὸν Χριστὸν νοητῶς.* Indem sie durch den heiligen Geist mit Christo in Lebensgemeinschaft treten, werden sie selbst gleichsam Christi: *οἱονεὶ χριστῶν γεγονότων τῶν κατὰ μετουσίαν τοῦ πνεύματος εἰς Χριστὸν βεβαπτισμένων* (Conviv. VIII, 8 vgl. Ephes. 3, 14—17). „*Denn zu verkündigen die Fleischwerdung des Sones Gottes von der heil. Jungfrau, nicht aber ebenso zu bekennen, dass er auch in die Kirche als in sein Fleisch komme, ist nicht vollkommen. Denn es muss ein jeder von uns nicht nur seine Parusie in jenes heilige Fleisch bekennen, welches von der reinen Jungfrau kam, sondern auch eine gleiche in den Geist eines jeden von uns*" (Vom Igel 8, 2. 3). „*Werde gegestaltet durch Christus, der in dir ist*" (ib. 1, 6 cf. Von Untersch. d. Speisen 4, 1). Christus wird uns bekannt, indem er in uns wont (vgl. Conviv. VIII, 9). Diese Gemeinschaft aber in dem heil. Geist bringt ein neues Leben und Streben, das zur Unsterblichkeit fürt, in uns hervor (Vom Igel 1, 4. 6; 8, 3—5. Conviv. III, 8: *ἀδύνατον δὲ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου μετασχεῖν τινα καὶ μέλος καταλεχθῆναι Χριστοῦ, ἐὰν μὴ πρότερον καὶ ἐπὶ τούτου συγκατελθὼν ὁ λόγος ἐκστῇ κοιμηθείς, ἵνα τὴν ἀνανέωσιν καὶ τὸν ἀνακαινισμόν, συνεξαναστὰς τοῦ ὕπνου τῷ ὑπὲρ αὐτοῦ κεκοιμημένῳ, καὶ αὐτὸς μεταλαβεῖν δυνηθῇ πνεύματος, ἀναπλασθείς.* Conv. VIII, 10: *αἴρεται τὸ φρόνημα τῶν ἀνακαινισθέντων*). Also Christus ist gekommen in den Menschen Wonung zu machen. Indem dieses durch den heil. Geist geschieht, werden die Menschen erneuert, angeregt das Gute zu erwälen und so die Unsterblichkeit zu erlangen. Wie der Logos einst in Adam wonte (s. S. 133), so jetzt wieder in den Christen. — 5) In dieses neue Leben wird der Mensch durch die Kirche versetzt. Dieselbe ist zunächst *αὐτὸ τὸ ἄθροισμα καὶ τὸ στίφος τῶν πεπιστευκότων* (Conviv. III, 8; VII, 3), aber die Vollkommeneren und sittlich Gereiften machen eigentlich die Kirche Christi aus, die sein Werk zu treiben vermag (ib.). Ferner werden im „Kleid des Herrn"

d. h. der Kirche unterschieden die Geistlichen und Laien: „*denn Aufzug nennt er die kräftigere Ordnung der Kirche, d. h. die Bischöfe und Lehrer, Einschlag aber die Untergebenen und Leute der Weide* (Vom Aussatz 15, 4). Hierarchisch ist dieser Gedanke noch nicht (s. die Klage über die Bischöfe ib. 17, 2). Die Kirche, in der Christus Wonung gemacht hat, gebiert ihm nun Kinder. Dieses geschieht durch die *διδασκαλία* (Conviv. III, 8) und durch die Taufe (ib. VIII, 6 cf. Üb. d. Untersch. d. Speisen 11, 6: „*denn wie zur Erleuchtung und Belebung des Gelernten sind gesetzt worden die Geheimnisse*“); diese versetzt in die Gemeinschaft des Geistes und verleiht die Unsterblichkeit (*εἰς ἀφθαρσίαν ἀναγεννῶνται προσηκόντως οἱ πεφωτισμένοι* d. h. die Getauften, Conv. III, 8). So mehrt sich und wächst die Kirche, indem sie in Lebensgemeinschaft mit dem Logos steht: *εἰς μέγεθος καὶ κάλλος καὶ πλῆθος καθ' ἡμέραν αὐξανομένης διὰ τὴν σύνερξιν καὶ κοινωνίαν τοῦ λόγου* (ib.). So gebirt sie Christo Kinder, ja sie gebirt das Wort selbst in den Herzen (ib. VIII, 11 in.). — 6) So deutlich es ist, daß der Mensch das dargebotene Heil mit seinem Willen zu ergreifen vermag, so gewiss ist es auch, daß die Sünde ihre lockende und reizende Macht noch weiter in ihm ausübt. *Νῦν δὲ καὶ μετὰ τὸ πιστεῦσαι καὶ ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἐλθεῖν τοῦ ἁγνισμοῦ, πολλάκις ἐν ἁμαρτίαις ὄντες εὑρισκόμεθα.* Der Glaube dämpft nur die Sünde, aber er rottet sie nicht aus, er schneidet die Luftwurzeln, aber nicht die Wurzel selbst ab (res. I, 41, 2—4). Mehr vermag der Mensch nicht zu tun (ib. I, 44, 4; der Tod leistet es erst). Aber dieses soll er anstreben. Er tut es in der Kraft des in ihm wirksamen Geistes (z. B. Conviv. VIII, 10); so dämpft er die ihn bedrängenden Lüste (res. II, 3—5), nicht der Welt sondern Gott gehorcht er (*ὁ νόμος θεοῦ σωφροσύνη*, res. I, 60, 3). In diesem Kampf ist Christus der Helfer und Fürsprecher (res. III, 23, 11). Gott wird angerufen um „*Besserung des Sinnes*“, um „*Nichtzurechnung*“ und „*Vergebung der Sünden*“ (ib. III, 23, 7—9). Kämpfend und Buße tuend (ib. III, 21, 9), strebt der Mensch so empor. Sein Ziel ist: „*damit wir stark werden und gesund durch den Glauben zu tun deine Gebote*“ (ib. III, 23, 11). Auf „*den Glauben und die Tat*“ kommt es an, auf „*Rechtgläubigkeit*“ [1]) und „*gute Werke*“, auf „*ein tätiges und*

1) Vgl. hiezu die Wertschätzung des orthodoxen Glaubens de resurr. I, 30, 2: *Ὁρᾷς γὰρ ὡς οὐ περὶ μικρῶν ἡμῖν εἰσιν οἱ λόγοι, ἀλλ' ὅντινα χρὴ*

vernünftiges Leben" (V. Aussatz 15, 2. V. Igel 8, 4. Über die Untersch. d. Speise 8, 2). Dabei geht ein starker Zug auf das jenseitige Leben und auf Askese durch die Gedanken des Methodius. Das Leiden läutert den Menschen (Über die Untersch. etc. 1—5), das „*Gegenwärtige*" achtet er gering („*ein Brauchen aber kein Besitzen*"), er liebt aber „*das Zukünftige*", das unvergänglich ist (Üb. d. Leben u. d. vern. Handlung 5. 1; 6, 3). Von „Lüsten" weiß die Kirche nichts: ὅτι ἐκκλησία παρὰ τὸ ἐκκεκλικέναι τὰς ἡδονὰς λέγεσθαί φησιν (de creat. 8). Vor Allem aber wird Meth. nicht müde die Jungfräulichkeit zu verherrlichen[1]: Παρθεῖα γὰρ ἡ παρθενία (Conv. VIII, 1), Christus ist die ἀρχιπαρθένος (ib. I, 5). Die Jungfrauen sind der beste Teil der Kirche: πολλῶν γὰρ οὐσῶν δηλονότι τῆς ἐκκλησίας τῶν θυγατέρων, μία ἐστὶ μόνη ἐκλεκτὴ καὶ τιμιωτάτη ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῆς ὑπὲρ πάσας, τὸ τάγμα τῶν παρθένων (Conv. VII, 3).

7) Das Ziel ist gegeben in der ἀφθαρσία durch die ἀνάστασις. Nicht der Seele, sondern dem Leibe gilt sie. Die Substanz desselben besteht fort, denn nicht wollte Gott die Menschen zu Engeln machen (res. I, 50, 1; III, 1 ff.). So geschieht es nach der ἐκπύρωσις, die ein ἀνακτισθῆναι der κτίσις zur Folge hat (ib. I, 48, 3). Dieses Alles in bewußtem scharfen Gegensatz zu Origenes.

Das sind die Gedanken, die das „Christentum" eines gebildeten Griechen um 300 ausmachten. Es ist ein eigentümliches Gemenge von Gedanken der griechischen Popularphilosophie, von Vulgärchristentum, von glühender Lust am asketischen Ideal und von Interesse für die Probleme, die Origenes gestellt hat. Von einer Gerechtigkeit durch Glauben weiß Meth. nichts mehr. Der Glaube ist die Annahme dessen, was man glauben soll, womit die sittliche Betätigung, vermöge der σωφροσύνη, im Gehorsam, durch gute Werke und Askese zusammengeht, sammt der Hoffnung auf die ἀφθαρσία. Aber durch alle diese Gedanken schlingt sich eine große urchristliche Erfarung: „der Christus in uns", der unsere Kraft ist, der uns in unserem Herzen erneuert und der die Herzen von dieser Erde zu sich emporzieht: ἄνω πρὸς ὕψος ἁρπαζομένων τῶν ἀναγεννωμένων πρὸς τὸν θρόνον τοῦ θεοῦ . . . αἴρεται τὸ φρόνημα τῶν ἀνακαινισθέντων

τρόπον πεπιστευκέναι· καὶ γὰρ οὐδὲν οἶμαι τοσοῦτον κακὸν ἀνθρώπῳ γενέσθαι, ὅσον ἀπὸ τῶν ἀναγκαίων ὁπόταν ψευδῆ περὶ αὐτῶν δοξάζοι.

1) Das Recht der Ehe wird dabei nicht verkürzt, z. B. Conviv. II, 1. 2; III, 11 ff. lib. arb. 15, 1 f.

τὰ ἐκεῖ βλέπειν καὶ τὰ ἐκεῖ φαντάζεσθαι παιδαγογουμένων, ἵνα μὴ ἀπατηθῇ πρὸς τοῦ δράκοντος βρίθοντος κάτω (Conviv. VIII, 10). Aber dieses *Sursum corda!* ruht auf dem Gedanken: er der Weinstock und wir die Reben, er in uns und wir in ihm! Es ist das Erbe des Johannes und Ignatius, von dem dieser kleinasiatische Theologe zehrt. Es ist vielleicht misverständlich, seine Theologie als „die Theologie der Zukunft“ zu charakterisiren (Harnack), aber einen der Faktoren, die die heißen Kämpfe der Zukunft über die Person Christi erklären, lehrt sie uns kennen. Wir kennen nun das religiöse Kapital, aus dem die Kosten für diese Kämpfe bestritten worden sind.

II. Zum Anderen ist von den Abendländern zu reden.

Es kommen in Betracht die Schriften Cyprians sowie die pseudocyprianischen Werke de montibus Sina et Sion, die Predigt de aleatoribus (wol in d. 2. Hälfte des 2. Jarh. zu Rom gehalten), ed. Hartel s. S. 136; beste Ausgabe v. de aleat. von Miodonski, 1889. Weiter Commodianus, Instructionum ll. 2 u. Carmen apologeticum (ed. Dombart 1887). Arnobius, adv. nationes ll. 7 (ed. Reifferscheid, 1875). Lactantius, divinarum institutionum ll. 7, Epitome, de ira dei (ed. Brandt u. Laubmann 1890).

Christus . . . cum mortalium sciret caecam esse naturam neque ullam posse comprehendere veritatem positarum nec ante oculos rerum, . . . omnia ista nos linquere et posthabere praecepit neque in res eas, quae sint a nostra procul cognitione dimotae, infructuosas inmittere cogitationes, sed, quantum fieri potest, ad dominum rerum tota mente atque anima proficisci Quid est, inquit, vobis investigare, conquirere, quisnam hominem fecerit, animarum origo quae sit, quis malorum excogitaverit causas, orbe sit sol amplior . ., alieno ex lumine an propriis luceat fulgoribus luna? Quae neque scire compendium neque ignorare detrimentum est ullum. Remittite haec deo atque ipsum scire concedite, quid, quare aut unde sit, debuerit esse aut non esse, supernatum sit aliquid an ortus primigenios habeat . . . vestris non est rationibus liberum inplicare vos talibus et tam remota inutiliter curare. Res vestra in ancipite sita est, salus dico animarum vestrarum, et nisi vos adplicatis dei principis notioni, a corporalibus vinculis exsolutos expectat mors saeva (Arnob. II, 60. 61).

Diese merkwürdigen Worte eines Abendländers richten das christliche Interesse auf die *salus animarum* und weigern ihm die Beziehung auf physische und metaphysische Probleme. Eine sich herausbildende Eigentümlichkeit des abendländischen Christentums — man vergleiche Tertullian mit Origenes, Cyprian mit Methodius — gibt sich dabei

kund. Über die *salus animarum* und die *perpetuitas* (Arnob. II, 65) haben auch die theologischen Interessen Cyprians nicht hinausgereicht, dasselbe zeigen Commodian und Lactanz, die naive Heterodoxie des Arnobius wie die korrekte Orthodoxie des Novatian. Das praktische Christentum dieser Männer — vor Allen des für die Folgezeit maßgebenden Cyprian — bewegt sich in den Banen, die Tertullian [1]) bezeichnet hatte, s. oben S. 92 f.

a) Auch für die Abendländer steht als höchster Wert obenan der Gedanke des einen allmächtigen Gottes, der der Schöpfer Himmels und der Erde ist (z. B. Commod. Carm. ap. 90 ff.). Ihm ist der Mensch zum Gehorsam verpflichtet. Dieses Verhältnis wird als ein rechtliches angesehen (s. unten: *lex, satisfactio, meritum*). — b) Den Gehorsam hat der Sünder verweigert, von Adam ging Sünde und Tod auf seine Nachkommen über (Cyprian ep. 64, 5. Comm. Carm. ap. 324: *cuius de peccato morimur* cf. Instr. I, 35, 3) [2]). — c) Der Sünde wie dem Tode trachtet Gott nun den Menschen zu entnehmen. Dieses geschieht durch das Gesetz. Endlich aber dadurch, daß Christus als Lehrer der Warheit ein „neues Gesetz" gibt und dasselbe durch sein Beispiel eindrucksvoll zu machen weiß: *gratia dei provocamur credere legi* (Comm. Carm. ap. 766 vgl. Instr. I, 35, 18; II, 1, 6; 7, 5. Cypr. de op. et eleem. 1. 7. 23. 24. de laps. 21. unit. eccl. 2 etc.). Über diese Gedanken hinaus hat Lactanz kaum etwas zu sagen. Die Menschwerdung wie der Kreuzestod erschöpfen ihren Zweck in der Belehrung und dem Beispiel (s. Instit. IV, 10, 1; 11, 14: *cum statuisset deus doctorem virtutis mittere ad homines, renasci eum denuo in carne praecepit et ipsi homini similem fieri, cui dux et comes et magister esset futurus.* IV, 13, 1; 14, 15; 16, 4; 26, 30; 24, 1. 5. 10. 7: *ipse certe deus virtutem docere non poterit, quia expers corporis non faciet quae docebit ac per hoc doctrina eius perfecta non erit.* Dazu Epit. 38, 8 f.; 39, 7; 45; 46, 2 f.), es sei denn daß die Kraft des Kreuzes bei Beschwörungen besonders her-

1) Auch jene Betonung der *salus animarum* als des Inhaltes des Christentums klingt an Tertull. an: *horum bonorum unus est titulus: salus hominis* (paen. 2, vgl. z. B. ib. 10. 12. pud. 9. iei. 3. bapt. 5. praescr. 14. resurr. 8 u. o.).

2) *Contulisset nobis seu boni seu mali quod egit — Dux nativitatis; morimur itemque per illum.* cf. Instr. II, 5, 8: *genitalia.* Cypr. ad Donat. 3 *genuinum.* op. et eleem. 1: *sanasset illa, quae Adam portaverat vulnera et venena serpentis antiqua curasset* etc.

vorzuheben wäre (Epit. 46, 6—8. Inst. IV, 27 s. noch IV, 20, 3). Reichere Töne bieten Cyprian und Commodian. Nicht nur das neue Gesetz hat Christus uns gelehrt, sondern er hat für unsere Sünden gelitten (Cypr. laps. 17) und uns dadurch zu Gottes Kindern gemacht (ep. 58, 6), er ist unser Anwalt und Fürsprecher, unser Mittler geworden (ep. 11, 5. quod idola etc. 11), sodaß wir durch ihn Vergebung unserer Sünden finden. Sein Blut vernichtet den Tod (ep. 55, 22. op. et el. 1). Christus gewärt also Reinigung von der Sünde (Taufe), Sündenvergebung (Buße), das neue Gesetz und die Unsterblichkeit.

d) Dieses Heil wird dem Menschen durch die Taufe zu Teil, es wird bewart durch Glauben, Furcht und Gehorsam, und behauptet durch Buße und gute Werke. Die göttliche Gnade beginnt mit der Taufe, *cum inde incipiat omnis fidei origo et ad spem vitae aeternae salutaris ingressio et purificandis ac vivificandis dei servis divina dignatio* (Cypr. ep. 73, 12)[1]. Hier vollzieht sich am Menschen die *secunda nativitas* (Cypr. ad Donat. 4. orat. dom. 23). Der Mensch empfängt den heil. Geist (ep. 63, 8; 73, 9), er wird frei vom Teufel (ep. 69, 15), vom Tode und der Hölle (ep. 55, 22. op. et el. 2). Die zweite Geburt verleiht dem Menschen die *sanitas* (Cypr. stat. virg. 2), die angeborenen Sünden werden vergeben (Commod. Instr. II, 5, 8: *in baptismo tibi genitalia donantur*. Cypr. op. et el. 1), und der Mensch wird wirklich ein anderer (Cypr. ad Donat. 3. 4). Diesem neuen Menschen gilt nun das neue Gesetz, durch Befolgung desselben soll er sich die überkommene Reinheit erhalten: *dat innocentiae legem, postquam contulit sanitatem . . . Nulla sit venia ultra delinquere, postquam deum nosse coepisti* (Cypr. hab. virg. 2 vgl. Commod. Instr. II, 5, 11. *Summa tibi: gravia peccata devita tu semper*). Dieses geschieht im Glauben und in der Furcht Gottes: *Fundamentum omne religionis et fidei de observatione ac timore proficiscitur* (Cypr. hab. virg. 2 init. cf. op. et el. 8), im Gebet (or. dom. 12) und in

1) Über den äußeren Vollzug der Taufe seien folgende Stellen notirt: die Taufe wird vollzogen im Namen des dreifaltigen Gottes, nicht blos Christi (ep. 73, 18 vgl. 69, 7); das Taufbekenntnis: ep. 70, 2; 69, 7 cf. 75, 10 f.; die Taufe durch *aspergi* oder *perfundi* neben dem üblichen *lavacrum* (ep. 69, 12); Kinder sind so bald als möglich, nicht erst nach acht Tagen, zu taufen (ep. 64, 2 cf. laps. 10), erhalten auch den heil. Geist (ep. 64, 3); die Salbung mit dem geweihten Öl (Chrisma, ep. 70, 2), vgl. Const. ap. VII, 40 ff.

der Aufnahme der neuherzuströmenden Gnadengaben durch den Glauben (ad Donat. 5: *manat iugiter, exuberat affluenter, nostrum tantum sitiat pectus et pateat. Quantum illuc fidei capacis adferimus, tantum gratiae inundantis haurimus*). Spricht sich in den letzten Worten Cyprians (bald nach seiner Bekehrung geschrieben) ein Gefül von der beherrschenden Bedeutung des Glaubens aus, so erfordert doch der Zusammenhang der Gedanken eine andere Benützung des Glaubensbegriffes. Der Glaube ist wesentlich die Anerkennung des göttlichen Gesetzes und das Fürwarhalten der Verheißungen (z. B. de mortalit. 6. 22 fin. 24. ad Demetrian. 20. de patient. 1 vgl. Commod. Carm. apol. 311 ff. 615. Lactant. epit. 61, 3 ff. Instit. VI, 17, 23 ff. s. noch epit. 61, 1: *fides quoque magna iustitiae pars est*!). Somit kann gesagt werden, die Taufe bringt Vergebung der Sünden und tilgt die Sünde im Menschen aus, er wird ausgerüstet mit dem Geist und erfüllt nun das Gesetz Gottes, indem er glaubt, daß Gott dieses Tugendstreben belonen und ihm das ewige Leben schenken wird. Durch die guten Werke erwirbt sich der Mensch ja in der Tat ein *meritum* vor Gott (op. et eleem. 26: *et meritis atque operibus nostris praemia promissa contribuens*). Er vergilt das, was Christus für ihn getan (op. et el. 17. 23 vgl. hab. virg. 2). Wer die Werke des Gesetzes tut, ist vor Gott gerecht. Des Christen erstes Anliegen ist des Gesetzes eingedenk zu sein: *Nec quicquam nunc versetur in cordibus et mentibus vestris quam divina praecepta et mandata caelestia* (ep. 6, 2).

e) Nun aber sündigt auch der Getaufte. Die Gnade gewärt auch hier einen Ausweg: *Legem dedit sano et praecepit, ne ultra iam peccaret . . . Coarctati eramus et in angustum praescriptione conclusi nec haberet quid fragilitatis humanae infirmitas atque inbecillitas faceret, nisi iterum pietas divina subveniens iustitiae et misericordiae operibus ostensis viam quandam tuendae salutis aperiret, ut sordes, postmodum quascunque contrahimus, eleemosynis abluamus* (Cypr. op. et el. 1). Das ist es um die Buße. Gewiß wird ernste Reue (bei den *lapsi*, S. 139) verlangt sowie ein Bekenntnis vor der Gemeinde, aber die Hauptsache, zumal bei den geringen täglichen Sünden, bleibt das gute Werk und besonders das Almosen. Durch Almosengeben wiederholt der Christ das, was in der Taufe an ihm geschehen: *Sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita eleemosynis atque operationibus iustis delictorum flamma sopitur. Et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, assidua et iugis operatio*

baptismi instar imitata dei rursus indulgentiam largiatur (op. et el. 2). Durch das Almosen gewärt der Sünder Gott die gebürende *satisfactio* (op. et el. 4. 5 vgl. ep. 35; 43, 3; 55, 11; 59, 13; 64, 1. de laps. 17. 22. 34 ff.), er versönt Gott *(propitiando deo)* und verdient *(mereri)* sich Gottes Barmherzigkeit (op. et el. 5 cf. 13 fin. 15 vgl. Commod. Instr. II, 14, 14. de aleator. 11, 2).

Wenn so durch Gebet und gute Werke (*precibus et operibus suis satisfacere* Cypr. ep. 16, 2) sich der Mensch die Barmherzigkeit Gottes im Kampf wider die Sünde verdient, so kommt weiter als Mittel der Stärkung in diesem Kampf die Eucharistie in Betracht. Sie ist *tutela* im Kampf (ep. 57, 2), sie erhebt und entzündet den Geist (*et mens deficit, quam non recepta eucharistia erigit et accendit* ib. 4), sie vereinigt die Gemeinde mit Christus und das traurige Herz wird durch sie mit Freude erfüllt (ep. 63. 13. 11: *et fiat oblivio conversationis pristinae saecularis et maestum pectus ac triste, quod prius peccatis augentibus premebatur, divinae indulgentiae laetitia resolvatur*). Das sind echt christliche Gedanken, denen man es nicht zum Vorwurf machen darf, daß sie auf Fragen späterer Zeiten keine direkte Antwort geben. — Aber die Eucharistie hat eine andere Seite. Sie ist das „Opfer", welches der „Priester" darbringt, nur in der Kirche kann das geschehen. Ja die *communicatio* mit der Gemeinde ist die Teilnahme an der Eucharistie. Dieses Opfer wird nun auch dargebracht *(offerre)* für die bußfertigen Sünder und in ihrem Namen (z. B. ep. 16, 2; 17, 2). Es ist eine Wiederholung des Opfers Christi: *ille sacerdos vice Christi fungitur qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri* etc. (ep. 63, 14). *Passio est enim domini sacrificium, quod offerimus* (ib. 17). Einst hatte man die Gebete der Christen als *δῶρα* bezeichnet (1. Clem. 44, 4; 36, 1), speziell das eucharistische Gebet (Did. 14, 1. 2), ebenso die Darbringung der Abendmalselemente vor Gott (Iren. IV, 17, 5; 18, 1. 4) sowie die Gaben, welche sonntäglich dargebracht wurden, als Opfer angesehen und dann bald diese mit sonderlicher Bedeutung bekleidet (z. B. Tertull. ad ux. II, 9. de monog. 10 vgl. Cypr. ep. 1, 2). Man nannte das Abendmal *sacrificium*[1]). Cyprian hat — da ihm die Kleriker wirklich Priester

1) Tertull. de cultu fem. II, 11: *aut sacrificium offertur aut dei sermo administratur.* Die Verbindung von Wort und Eucharistie auch Ps.-Clemens de virg. ep. I, 5. s. auch Method. S. 148. — Vgl. zum Opfergedanken der älteren Zeit Höfling, die Lehre der ältesten Kirche v. Opfer, Erl. 1851.

waren — mit diesem Gedanken Ernst gemacht. Durch den Priester wird der Sünder in die Kirche aufgenommen und wird Christi Verdienst ihm zugewandt. Damit ist abermals ein Gedanke des Katholicismus aufgetaucht. Die ganze Veräußerlichung der Religion zeigt sich hier wieder deutlich. Für Gottes Tat tritt das Menschenwerk ein. So in der Eucharistie, so erst recht in der Buße. Das römische Bußsakrament ist von Cyprian geprägt worden. Indem man es dem Menschen schwer macht, macht man es ihm leicht. Denn das Schwerste in der Religion — μετάνοια und πίστις — ersetzt man durch gute Werke: *securitatis nostrae salubre praesidium, . . . res posita in potestate facientis, res et grandis et facilis* (op. et el. 26)[1]).

f) Die notwendige Folge der Auffassung des christlichen Lebens als des Gehorsams gegen die *nova lex* ist die doppelte Moral. Die höchste Hingabe an Gott kann nicht von Allen gefordert werden, sie wird nur angeraten: *prima sententia crescere et multiplicari praecepit, secunda et continentiam suasit* (hab. virg. 23). Die Jungfräulichkeit ist *flos ecclesiastici germinis* (ib. 3). Mag Cyprian in schönen Worten das Ideal christlichen Lebens schildern (s. bes. de orat. dom. 15. zel. et liv. 16 vgl. Commod. Instr. II, 17, 17 ff.), die besten Christen sind doch nur die sich den himmlischen Bräutigam erwält haben (hab. virg. 20. 22), aber es ist in Wirklichkeit nicht eine höhere Stufe des Christentums, wie bei Origenes, was dafür angesehen wird.

g) Aber indem man sich in der Welt einlebte, sehnte man sich aus der Welt, man dachte gern des nahen Endes (Cypr. un. eccl. 16. de mortal. 25 f. ad Demetr. 3 f.). Die Auferstehung war der Hauptgegenstand des Glaubens, denn von ihr erwartete man den Lon für gute Werke (z. B. hab. virg. 21) (s. oben), und man gefiel sich in Ausmalungen der letzten Zeit mit ihren Kämpfen unter dem Antichrist (Nero) und dem Trost des tausendjärigen Reiches (s. bes. Commod. Carmen apol. 791 ff. Instr. II, 2—4; 39; I, 27. 28. 41 u. s. Lactant. epit. 66. 67). Die Kluft zwischen der Kirche, wie man sie verstand, und dem Gottesreich, das nur in der Zukunft liegt, wurde dabei immer größer: *ad percipiendum regnum dicit admitti qui fuerint in ecclesia eius operati* (op. et el. 9 vgl. de zelo et liv. 18).

1) Änlich wie Origenes (S. 118) hat auch Cyprian ein Läuterungsfeuer nach dem Tode angenommen: *aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse* ep. 55, 20 vgl. S. 118 Anm. 1.

Das ist das abendländische Christentum des 3. Jarhunderts. Als Marksteine der Entwicklung kann man Cyprians Schrift *de catholicae ecclesiae unitate,* und — in mindestens dem gleichen Maß — die Schrift *de opere et eleemosyne* bezeichnen. Aber kaum in einem Punkt hat er mehr geboten als Ausfürungen der Anregungen des Vaters des abendländischen Katholicismus — Tertullians (vgl. S. 92 f.). Zwischen Gott und dem Menschen besteht ein Rechtsverhältnis. Durch die Taufe hat Gott in magischer Weise den Menschen rein gemacht, er soll nun das neue Gesetz Christi einhalten. Da er das nicht tut, muß er Gott Genugtuung durch gute Werke leisten. Dadurch verdient er sich die Barmherzigkeit und erlangt zum Lon die Auferstehung. Dieses ist zuhöchst der Inhalt des Glaubens. Aber nur in der Kirche, d. h. im Gehorsam gegen die von Gott verordneten und von Gott mit besonderen Kräften und Vollmachten ausgerüsteten Bischöfe (Priester und Richter von Gottes Gnaden), vermag der Mensch Christ zu werden und Christ zu bleiben. Das ist es um die *salus animarum,* die Christus dem Menschen gebracht hat.

Das Christentum des dritten Jarhunderts stellt sich uns als eine geradlinige Fortsetzung der christlichen Lehre des zweiten Jarhunderts dar. Die Wurzeln der dargelegten Gedanken lassen sich fast überall bis auf die apostolischen Väter zurückverfolgen. Ja der Abstand unserer Väter im Verhältnis zu den apostolischen Vätern ist nur gering im Verhältnis zu dem Abstand dieser von den Aposteln. Aber die Entwicklung wärend des 3. Jarh. ist doch auch eine rapid schnelle gewesen. Die urchristlichen Gedanken von einem Leben mit Gott in Christo, von einem Verkehr des Herzens mit Gott durch Buße und Glauben, die im zweiten Jarhundert immer wieder durchklangen aus der Moralisirung des Evangeliums, sind, zumal im Abendland, fast ganz zurückgedrängt worden. Die praktischen Interessen sind andere geworden, als Jesu Sinn und Pauli Gedanken es vorschrieben. Im Morgenland drängt man auf die Anerkennung der reinen Lehre, die immer mehr auf abstrakte Formeln sich zuspitzt, und auf das Leben der Virginität. Aber man hat doch das praktische Interesse an dem „Christus in uns“ nicht verloren. Im Abendlande sind die beherrschenden Gedanken: die Bewarung des Rechtsverhältnisses zu Gott in der katholischen Kirche, wie der Mensch zu Gott kommt und bei ihm bleibt, sowie wiederum das Ideal der Virginität. Aber es ist ein Empfinden dafür vorhanden, daß es die höchste Aufgabe der Kirche ist für das Heil der Seelen zu sorgen. Der Schaden ist nicht

der gleiche, aber doch ein gemeinsamer. Es wird eine Zeit kommen, da man die Buße nur noch in guten Werken erblicken und doch, über fremdartigen Idealen, die wirklichen guten Werke hintansetzen wird, und da für den Glauben das Fürwarhalten der Lehre eintreten wird. Aber wird dort die „Orthodoxie" ihren Bann ausüben, so hier die „Hierarchie", und beide werden unsägliches Elend über die Christenherzen bringen. Aber es wird auch daran nicht fehlen können, daß indem man den wirksamen Trieben als Christ nachlebt und nachdenkt, man dort wie hier auf Gedanken und Erkenntnisse stößt, welche die alte Warheit bezeugen. Das wird dort anknüpfen an das *ἄνω πρὸς ὕψος* (S. 149), hier an die *salus animarum* (S. 150). Die obere Welt auszumessen wird das Morgenland trachten, und das Christenherz wird das Problem des Abendlandes bleiben.

Zweiter Abschnitt des ersten Buches.

Die Bildung der Dogmen in der Alten Kirche.

Erstes Kapitel.

Das Dogma von der Trinität.

§ 20. Der Arianismus und die Homousie des Sones (das 1. Concil von Nicäa).

Die Darstellung der vorhergehenden Paragraphen hat gezeigt, wie mannigfaltig die Anschauungen von der Gottheit Christi vor Anbruch des großen Streites waren, aber ebenso, daß eine gewisse Einheit des religiösen Bewußtseins auf diesem Gebiet vorlag. *Παμψηφεὶ τῆς προσκυνούσης Χριστοῦ τὴν θεότητα . . ἐκκλησίας.* So wenig man den Hervorgang des Sones aus dem Vater ergründen zu können meinte, hielt man ihn doch für Gott wie den Vater, als *ἀπαύγασμα* seiner *δόξα* und als *χαρακτὴρ* seiner *ὑπόστασις* (Hebr. 1, 3). Darin erblickte man *τῆς ἐκκλησίας τὰ ἀποστολικὰ δόγματα* (s. Alex. ep. ad Alex. bei Theodoret h. e. I, 3).

Lucian von Antiochien war ein Anhänger des Paul von Samosata und darob mit der Kirche zerfallen (ib. bei Theod. I, 3

p. 739). Sein Schüler war Arius, wie auch Eusebius von Nikomedia (ep. Arii ad Eus. bei Theod. h. e. I, 4 fin. und Alex. ib. 4). Spuren der Verwandtschaft mit Paul lassen sich bei Arius nachweisen (s. Athanas. c. Arian. or. III, 10. 51). Aber die Lehre des Paul war zeitgemäß fortgebildet worden. Aus der unpersönlichen *δύναμις* im Vater war eine besondere Persönlichkeit geworden, die aber die Einheit Gottes — Heiden und Juden zu Gefallen (ep. Alex. bei Theod. h. e. I, 3) — nicht in Frage stellen sollte, und doch, dem kirchlichen Bewußtsein und der herrschenden Logoslehre gemäß, die Selbständigkeit der zweiten göttlichen Person warte. So begreift sich die Lehre des Arius, welche Lucian bereits in ihren Grundzügen vorgetragen haben mag.

1. Die Lehre des Arius. Von Arius sind uns erhalten: Der Brief an Bischof Alexander v. Alex. bei Athanas. de synodis Arim. et Seleuc. 16 und Epiph. h. 69, 7. 8; der Brief von Euseb. v. Nikomedien bei Theodoret. h. e. I, 4 (opp. ed. Schulze III, 2) und Epiph. h. 69, 6. Fragmente aus der *Θάλεια* bei Athanas. c. Arian. or. I. de synod. Ar. et Sel. 15[1]). Über seine Lehre s. bes. die Schriften des Athanas. und den Brief Alexanders von Alex. an Alexander von Byzanz b. Theodoret h. e. I, 3 und die Ep. encyclica b. Socrat. h. e. I, 6. Vgl. Gwatkin, Studies of Arianism 1882. Kölling, Gesch. d. arian. Häresie, 2 Bde., 1874. 1883. Möller, PRE. I, 620 ff.

a) Beherrschend ist in den Gedanken des Arius das monotheistische Interesse der Monarchianer (vgl. Athanas. c. Ar. or. III, 7. 28; IV, 10)[2]). Es ist ein ungezeugter Gott: *οἴδαμεν ἕνα θεὸν μόνον ἀγέννητον*. Dieser Satz fürte zu einer scharfen Kritik der üblichen Vorstellungen vom Verhältnis Christi zum Vater: nicht als eine *προβολή* oder ein *μέρος ὁμοούσιον* des Vaters oder als *συναγέννητος* dürfe man den Son vorstellen. Dann wäre der Vater *σύνθετος, διαίρετος, τρεπτός,* ja müßte leiblich gedacht werden, und man müßte *δύο ἀγέννητοι* annehmen, der Son wäre ein Bruder des Vaters (ep. ad Al. und ep. ad Eus. Athanas. c. Arian. or. I, 14; III, 2. 62. 67. de decr. syn. Nic. 10). — b) Gott allein ist ungeworden oder ungezeugt, anfanglos. Der Son hat einen Anfang und ist vom Vater aus Nichtseiendem vor der Zeit der Welt erschaffen: *ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου . . οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός,*

1) Dazu *ᾄσματά τε ναυτικὰ καὶ ἐπιμύλια καὶ ὁδοιπορικὰ γράψαι . . εἰς μελῳδίας ἐκτεῖναι* Philostorgius h. e. II, 2.

2) Man berief sich u. A. auch auf Hermas Mand. I (Athanas. b. Theodoret. h. e. I, 7).

ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν . . . Ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι . . Ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν (ep. ad Eus.). Οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ θεὸς μόνος ἦν, καὶ οὔπω πατὴρ ἦν, ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε πατήρ. Οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός· πάντων γὰρ γενομένων ἐξ οὐκ ὄντων καὶ πάντων ὄντων κτισμάτων καὶ ποιημάτων γενομένων καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός (Thal. bei Ath. or. I, 5). — c) Der Son ist der λόγος und die σοφία des Vaters, aber er ist von dem Gott immanenten Logos zu unterscheiden. Dieser ist eine göttliche δύναμις, der Son ein geschaffenes göttliches Wesen, das an jener δύναμις Teil hat (vgl. die dynamist. Monarch.). Δύο γοῦν σοφίας φησὶν εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ θεῷ, τὸν δὲ υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον σοφίαν καὶ λόγον . . . Οὕτω καὶ λόγον ἕτερον εἶναι λέγει παρὰ τὸν υἱὸν ἐν τῷ θεῷ καὶ τούτου μετέχοντα τὸν υἱὸν ὠνομάσθαι πάλιν κατὰ χάριν λόγον καὶ υἱὸν αὐτόν (Ath. l. c. I, 5). — d) Der Logos ist also ein Geschöpf des Vaters, das dieser sich erschuf zum Mittler der Weltschöpfung (ib. und II, 24. ep. encycl. Alex. bei Socr. h. e. I, 6). Gott im vollen Sinn ist er demnach nicht, sondern durch Besitz der Gnade erhält er den Namen Gott und Gottesson, wie andere auch (εἰ δὲ καὶ λέγεται θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν, ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός Thal. ib. I, 6 vgl. ep. Al. ad Al. bei Theod. I, 3 p. 732). Somit ist klar: ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστιν (Thal. ib.). — e) Bei der Bedeutung der ἀγεννησία für das göttliche Wesen ist eine weitere Consequenz unausweichlich. Der Logos ist von Natur veränderlich. Da aber Gott voraussah, daß er gut bleiben würde, so gab er ihm im Voraus die Herrlichkeit, die er sich als Mensch später durch seine Tugend verdiente: Καὶ τῇ μὲν φύσει ὥσπερ πάντες οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτός, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός, ὅτε μέν τοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς οὔσης φύσεως. Διὰ τοῦτο γάρ, φησί, καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε

μετὰ ταῦτα (Thal. bei Ath. I, 5 cf. I, 35 init. ep. Al. ad Al. bei Theod. I, 3 p. 732 vgl. ep. encycl. Alex. bei Socr. I, 6: τρεπτὸς καὶ ἀλλοίωτος τὴν φύσιν)[1]). Durch die Einheit des Willens ist Christus eins mit dem Vater, meinten Arianer mit Paulus von Samosata (Athanas. c. Arian. or. III, 10). — f) Durch profane Logik (Ath. c. Ar. or. II, 68) und durch Heranziehung der Schriftstellen, die von der Niedrigkeit Christi handeln (Alex. bei Theodoret. I, 3 p. 740), suchte man die eigene Auffassung zu begründen und die kirchlich werdende zu entgründen. Und man konnte das um so eher durchfüren, als der Arianismus eine menschliche Seele Christi nicht anerkannte (s. Gregor. Naz. ep. ad. Cledon. I, 7. Epiphan. Ancor. 33).

Überblickt man diese Lehre, so fällt die Verwandtschaft mit Paul von Samosata und dem dynamischen Monarchianismus sofort in das Auge. Aber indem diese Anschauungen aus Accomodation modificirt werden, werden sie weit schlimmer als sie waren. Was Paul hinsichtlich des Menschen Jesus lehrte, hat Arius — und warscheinlich schon Lucian — auf ein Mittelwesen, den Logos übertragen. Nicht der Mensch Jesus wird mit göttlicher δύναμις ausgerüstet und bewärt dieselbe in einem sittlichen Leben, sondern der Logos, hat der Mensch Jesus doch nicht einmal eine menschliche Seele. Dieser ist demnach ein κτίσμα θεοῦ und doch πλήρης θεός, die Einheit Gottes wird gewart, aber nur um den Preis: ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, πατήρ, υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα (ep. ad. Al. bei Epiph. h. 69, 8). So wird ein mythologisches Element in das Christentum eingefürt und der starre Monotheismus schlägt in den Polytheismus der Heroen und Halbgötter um (vgl. Athanas. c. Arian. or. III, 15. 16), oder man meint, wie Philo, eines Mittelwesens zwischen Welt und Gott zu bedürfen (vgl. ib. II, 24). In manchen Punkten erinnert Arius an die alten Apologeten (§ 13), aber was dort Ungeschick des Ausdruckes war, ist hier eine bewußte — im Gegensatz zu anderen Erkenntnissen aufgestellte — Theorie. Blickt man auf die Motive dieser Lehre — sie ist freilich die schlechteste Christologie, die vorstellbar ist —, so wird Athanasius nicht ganz im

1) Daß dieses die Ansicht des Arius war, ist unzweifelhaft. Er hat sie Eusebius gegenüber verschleiert (ἀναλλοίωτος s. oben), ebenso wie absichtlich die direkte Aussage von der Zeitlichkeit des Sones vermieden wurde (s. die oben angefürte Stelle vgl. ep. ad Al. b. Epiph. h. 69, 8: ἀχρόνως γεννηθείς und dazu Athanas. c. Arian. or. I, 13), oder, trotz der mitgeteilten Aussagen, Euseb. gegenüber Christus als πλήρης θεός bezeichnet wurde.

Unrecht sein, wenn er sie für einen aus Menschenfurcht modificirten Samosatenismus ansieht (ib. III, 51; I, 38).

Mit großer Rürigkeit und politischem Sinn und Geschick hat Arius für die Verbreitung seiner Lehre gesorgt. Nicht nur in Ägypten gewann er — unter Bischöfen und Jungfrauen Anhang (s. ep. Al. ad Al. init.), er verstand es auch die schismatischen Meletianer zu gewinnen (Alex. ep. encycl. Sozomen. h. e. I, 15) — auch in Palästina und Syrien fand er unter den Bischöfen Gesinnungsgenossen (Theodoret. h. e. I, 3. Sozomen. h. e. I, 15). Der Patron dieser Lehre wurde der mächtige — *Συλλουκιανιστής* — Eusebius von Nicomedia (s. seinen Brief an Paulin. v. Tyrus b. Theodoret. I, 5).

2. Der erste, der sich wider Arius erhob, war der alexandrinische Bischof Alexander. Er hat die Lehre des Arius wirklich verstanden (s. seine Darstellung bei Theod. h. e. I, 3 und Socr. h. e. I, 6). Alexander zeigt, daß das Wort nicht selbst in der Zeit entstanden sein kann, da Alles durch dasselbe geschaffen wurde (Joh. 1, 3), seine *ὑπόστασις* geht über das menschliche (und engelische) Erkennen hinaus (vgl. Jes. 53, 8; 24, 16). Ist Christus der Abglanz Gottes (Hebr. 1, 3), so heißt seine Ewigkeit leugnen, die Ewigkeit des väterlichen Lichtes leugnen. Seine *υἱότης* ist daher eine andersartige als die der menschlichen Wesen. Die Lehre des Arius ist mit Ebjons, Pauls und Artemas' Häresien verwandt. Gegen sie will Alexander mit seiner Behauptung der ewigen Gottheit des Sones (sammt dem Bekenntnis des hl. Geistes) das Recht der „apostolischen Dogmen der Kirche" d. h. des apostolischen Symbolums gewart sehen (Theod. I, 3 p. 745 f., 742). — Weniger sicher ist seine positive Lehrdarstellung. Er scheint selbst früher ein Sein des Vaters vor Christus angenommen zu haben (*διὸ καὶ πρὸ τοῦ Χριστοῦ ἐστιν, ὡς παρὰ σοῦ μεμαθήκαμεν ἐν μέσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύξαντος* Ar. ad Al. bei Epiph. h. 69, 8). Jetzt dagegen lehrte er vom Son: *ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός . . . συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγεννής, ἀγενητογενής* (Ar. ep. ad Eus. bei Epiph. 69, 3). Die Geburt des Erlösers leugnet er nicht (*τὸ δὲ ἀγέννητον τῷ πατρὶ μόνον ἰδίωμα παρεῖναι*), aber es ist eine *ἄναρχος παρὰ τοῦ πατρὸς γέννησις*, sie ist *τὸ ἀεὶ εἶναι ἐκ τοῦ πατρός*. Somit ist er *ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος*, und wird mit Recht wie der Vater angebetet. Indem Johannes den Son in den Schoß des Vaters verlegt, will er zeigen: *ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν*. Es sind *τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις*. Wenn der Herr sich

mit dem Vater für eins erklärt (Joh. 10, 30), will er sich als das absolute Abbild des Vaters zu erkennen geben. Der Son ist also eine besondere *φύσις* neben dem Vater, aber indem er unzeitlich von dem Vater erzeugt wird, ist er Gott wie dieser. Klar ist diese Anschauung nicht.

3. Athanasius geb. vor 300, gest. 373. s. Apologia c. Arianos; Expositio fidei; De decretis synodi Nicaenae; Ep. ad episc. Aeg. et Lib.; Apolog. ad Constant. imperat.; Apol. de fuga sua; Hist. Arianorum ad monach.; Ep. ad Serapionem de morte Arii; Ad Serapionem ep. II; De synodis Arim. et Seleuc. und bes. sein Hauptwerk Orationes IV c. Arianos. Opp. ed. Montfaucon, bei Migne ser. gr. 25—28, das Wichtigste auch bei Thilo, Bibl. patr. graec. dogmat. I. Vgl. Möhler, Athanas., 2. Aufl. 1844. Voigt, Die Lehre des Ath., 1861. Atzberger, Die Logoslehre des Ath., 1880. Pell, Die Lehre d. Ath. von der Sünde und Erlösung, 1888. Möller, PRE. I, 740 ff.

Es erscheint geeignet hier schon im Zusammenhang die Lehre des Athanasius vorzubringen, die er unentwägt und ungebeugt in einem langen anfechtungs- und verfolgungsreichen Leben verfochten hat, deckt dieselbe sich doch wesentlich mit der Auffassung, welche auf dem nicänischen Concil zur kirchlichen Geltung kam.

a) Wir stellen zunächst seine Bekämpfung des Arianismus dar. Er hat die irreligiösen und unchristlichen Consequenzen, zu denen die Lehre des Arius fürt, klar durchschaut. Hat Arius Recht, so ist der dreifaltige Gott nicht ewig, zur Einheit traten in der Zeit der Son und der Geist. Die Dreiheit ist aus nicht Seiendem geworden. Wer steht dafür, daß nicht ein weiterer Zuwachs stattfindet (c. Ar. or. I, 17. 18.)? Nach Arius würde die Taufe dann auf ein Geschöpf vollzogen, das uns doch Hilfe nicht geben kann (ib. II, 41; IV, 25). Aber nicht nur die Trias wird durch die Arianer aufgehoben, auch die Gottheit des Vaters ist gefärdet. Der Vater ist nicht immer Vater gewesen, es ist in der Zeit etwas mit ihm geschehen, und er hat nicht von Ewigkeit her Wort, Licht und Weisheit in sich getragen (ib. I, 20. 24. 25). Der Arianismus fürt aber auch consequent zu heidnischem Polytheismus. Nur wenn der Son die gleiche Natur und Substanz mit dem Vater teilt, kann von einem Gott geredet werden. Die Arianer dagegen haben zwei verschiedene Götter: *ἀνάγκη λέγειν αὐτοὺς δύο θεούς, ἕνα μὲν κτίστην τὸν δὲ ἕτερον κτιστόν, καὶ δύο κυρίοις λατρεύειν*. Das fürt zu hellenischem Polytheismus (ib. III, 15. 16)[1].

1) Vgl. Basil. ep. 243, 4: *πολυθεΐα κεκράτηκε· μέγας θεὸς παρ' αὐτοῖς*

Insbesondere bestätigt sich dieses an der in der Gemeinde geübten Anbetung Jesu. Es ist heidnisch das Geschöpf statt des Schöpfers anzubeten (ep. encycl. 4). Nach Apok. 22, 9 soll auch den Engeln nicht das *προσκυνεῖν* erwiesen werden (c. Ar. or. II, 23): *Τίς αὐτοῖς εἴρηκεν, ὅτι τὴν εἰς τὴν κτίσιν λατρείαν ἀφέντες, κτίσματι καὶ ποιήματι πάλιν προσέρχεσθε λατρεύειν* (ib. I, 8. 38. 42. de decr. 11 fin.). Vor allen Dingen aber wird durch die arianische Auffassung die Gewißheit des Heils aufgehoben. Ist nämlich der Logos veränderlich, wie die Arianer consequent behaupten, wie kann er uns den Vater offenbaren und wie können wir diesen in ihm schauen: *πῶς δὲ ὁ τὸν τρεπτὸν ἑωρακὼς ἑωρακέναι τὸν ἄτρεπτον νομίσειεν* (ib. I, 35 cf. Joh. 14, 9); So aber könne der Mensch auch nie zum Bewußtsein des Heils kommen, mit Gott verbunden, Vergebung der Sünden und die Unsterblichkeit zu besitzen: *εἰ γὰρ κτίσμα ὢν ἐγεγόνει ἄνθρωπος, ἔμενεν οὐδὲν ἧττον ὁ ἄνθρωπος ὥσπερ καὶ ἦν, οὐ συναφθεὶς τῷ θεῷ· πῶς γὰρ ἂν ποίημα ὢν διὰ ποιήματος συνήπτετο τῷ κτίστῃ; . . . πῶς δὲ, εἴπερ κτίσμα ἦν ὁ λόγος, τὴν ἀπόφασιν τοῦ θεοῦ λῦσαι δυνατὸς ἦν καὶ ἀφεῖναι τὴν ἁμαρτίαν* (II, 67; IV, 20); *Οὐκ ἂν δὲ πάλιν ἐθεοποιήθη κτίσματι συναφθεὶς ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ θεὸς ἦν ἀληθινὸς ὁ υἱὸς καὶ οὐκ ἂν παρέστη τῷ πατρὶ ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ φύσει καὶ ἀληθινὸς ἦν αὐτοῦ λόγος ὁ ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα* (II, 70). Schließlich aber ist dieses Mittelwesen (*μεσίτης*) zwischen Gott und der Welt eine ganz unnütze und sinnlose Erfindung. Weder ist Gott zu stolz selbst mit der Kreatur, als Schöpfer in direkte Berürung zu treten, noch würde, wäre es der Fall, durch jenen Logos die Sache deutlicher, da ja auch bei seiner Erschaffung ein Mittelwesen nötig gewesen wäre und so in infinitum weiter (II, 25. 26. de decr. 8). — Ist also Christus nicht warer Gott und eine Substanz mit dem Vater, so ist es nichts mit der Dreieinigkeit, nichts mit dem Taufsymbol, so sind der Polytheismus und die Kreaturenanbetung wieder in die Kirche eingefürt, dann ist auch das Heil des Christen zerstört, und mit alle dem doch keine logisch haltbare Erkenntnis erreicht. So ist die Theorie des Arius ebenso gottlos als unwissenschaftlich.

b) Es folgt die Lehre des Ath. von der Gottheit des Sones. *α*) *Καὶ ἐπειδὴ ἐκ θεοῦ θεός ἐστι καὶ τοῦ θεοῦ λόγος, σοφία, υἱὸς*

καὶ μικρός, auch Greg. Nyss. in der orat. funebr. auf Basil. Mi. 46, 796. August. de symbol. I, 2.

καὶ δύναμίς ἐστιν ὁ Χριστός, διὰ τοῦτο εἷς θεὸς ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς καταγγέλεται· τοῦ ἑνὸς γὰρ θεοῦ υἱὸς ὢν ὁ λόγος εἰς αὐτὸν οὗ καὶ ἔστιν, ἀναφέρεται, ὥστε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον. Λεχθείη δ' ἂν καὶ οὕτως μία ἀρχὴ θεότητος καὶ οὐ δύο ἀρχαί, ὅθεν κυρίως καὶ μοναρχία ἐστίν ... Οὐσία καὶ ὑπόστασις μία ἐστίν (c. Ar. or. IV, 1). In diesen Sätzen spricht sich die Einsicht aus, daß die Gottheit des Sones unter bewußter und deutlicher Warung der göttlichen *μονάς*, verstanden werden muß. Dem „zweiten Gott" ist der Boden entzogen. Zu dieser Einsicht drängten die Consequenzen, welche Arius seinem „zweiten Gott" angehängt hatte, vielleicht darf man sich aber auch der bedeutsamen Rolle erinnern, welche der Sabellianismus in Ägypten gespielt hat (s. S. 126 f.). Dann hätte wieder einmal das „Warheitsmoment" in einer Irrlehre seine geschichtliche Stellung errungen. — *β*) Aber nicht einen *υἱοπάτωρ*, wie die Sabellianer oder einen *μονοούσιος θεός* will Ath. annehmen. Dadurch werde die Existenz des Sones aufgehoben. Die selbständige ewig persönliche Existenz desselben ist vielmehr feststehende Voraussetzung, nur daß man nicht *τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμένας καθ' ἑαυτάς* annehmen dürfe, was zur *πολυθεΐα* fürt. Es besteht vielmehr zwischen dem Vater und dem Son das Verhältnis wie zwischen der Quelle und dem Strom: *ὥσπερ ἐκ πηγῆς ποταμὸς γεγενημένος οὐ διῃρέθη, καίτοι δύο σχήματα καὶ δύο ὀνόματα τυγχάνοντα· οὔτε γὰρ ὁ πατὴρ υἱός ἐστιν οὔτε ὁ υἱὸς πατήρ ἐστιν* (expos. fid. 2. c. Ar. or. III, 4). — *γ*) Dieser Unterschied wie jene Einheit kommt zum Ausdruck durch die *ἑνότης τῆς οὐσίας. Γέννημα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός ἐστιν ὁ λόγος* (de decr. 3. 22. 23. c. Ar. I, 29). Hieraus folgt für sein Verhältnis zu den Kreaturen: *ἑτερογενὴς ἄρα καὶ ἑτεροούσιός ἐστιν ὁ υἱὸς τῶν γενητῶν, καὶ μᾶλλον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιος καὶ ὁμοφυὴς τυγχάνει* (ib. I, 58. de decr. 23. 12. de synodis 53). Wie er so *ἑτεροούσιος* mit der Kreatur ist, so ist er *ὁμοούσιος*[1]) mit dem Vater, d. h. er teilt mit ihm die eine göttliche Substanz (*ὁμοούσιον καὶ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν* ad Serap. ep. II, 5. de synodis 40). Ist dieses aber der Fall, so ist der Logos unveränderlich und ewig: *τὸ ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον αὐτὸν ἀληθῶς εἶναι σωθήσεται* (de decr. 23. 12). —

1) Diesem Wort hat Athanasius selbst nie eine besondere Bedeutung beigelegt, s. z. B. de synodis 41.

δ) Der Son geht aus dem Vater hervor durch die Zeugung oder Geburt. Bei der Eigenart der göttlichen Natur kann hiebei nicht an einen Ausfluß aus dem Vater oder an eine Teilung seiner Substanz gedacht werden: *Ἄλλως ἐστὶν ἡ τῶν ἀνθρώπων γένεσις καὶ ἄλλως ἐστὶν ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρός. Τῶν μὲν γὰρ τῶν ἀνθρώπων τὰ γεννήματα μέρη πως τῶν γεννώντων εἰσίν . . . ἀπορρέουσί τε ἄνθρωποι γεννῶντες Ὁ δὲ θεὸς ἀμερὴς ὢν ἀμερίστως ἐστὶ καὶ ἀπαθὴς τοῦ υἱοῦ πατήρ. Οὔτε γὰρ ἀπορροὴ τοῦ ἀσωμάτου ἐστίν, οὔτ' ἐπιρροή τις εἰς αὐτὸν γίνεται ὡς ἐπ' ἀνθρώπων· ἁπλοῦς δὲ ὢν τὴν φύσιν, ἑνὸς καὶ μόνου τοῦ υἱοῦ πατήρ ἐστιν.... λόγος δέ ἐστιν οὗτος τοῦ πατρός, ἐν ᾧ τὸ ἀπαθὲς καὶ ἀμερὲς τοῦ πατρὸς νοεῖν δυνατόν* (de decr. 11). Aber auch so steht es nicht, als ob *βουλήσει καὶ θελήσει τὸν υἱὸν γεγενῆσθαι ὑπὸ τοῦ πατρός* (c. Ar. III, 59), denn hiedurch würde der Son wieder zu einem zeitlichen Geschöpf herabgedrückt, das der Vater zuerst machen wollte und dann erst machte (III, 60—63). Alles wurde durch Gottes Willen geschaffen, vom Son aber gilt: *ἐκτός ἐστιν οὗτος τῶν βουλήσει γεγονότων, καὶ μᾶλλον αὐτός ἐστιν ἡ ζῶσα βουλὴ τοῦ πατρός, ἐν ᾗ ταῦτα πάντα γέγονεν* (64). *Ὁ ἄρα τοῦ θεοῦ υἱὸς αὐτός ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ σοφία, αὐτὸς ἡ φρόνησις καὶ ἡ ζῶσα βουλὴ καὶ ἐν αὐτῷ τὸ θέλημα τοῦ πατρός ἐστιν, αὐτὸς ἀλήθεια καὶ φῶς καὶ δύναμις τοῦ πατρός ἐστιν* (65). Als *τὸ ἴδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως*[1]) stammt er also nicht aus einem willkürlich gefaßten Willensakt des Vaters (ib). Das schließt dann freilich nicht aus, daß der Son vom Vater gewollt ist: *καὶ γὰρ ἕτερόν ἐστι λέγειν· βουλήσει γέγονεν, ἕτερον· ὅτι ἴδιον ὄντα φύσει τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἀγαπᾷ καὶ θέλει αὐτόν* (66). So verhält sich also der Son zum Vater wie das *ἀπαύγασμα* zum Licht: *βουλὴ ζῶσα καὶ ἀληθῶς φύσει γέννημα ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα* (67). — Vater und Son sind somit zwei Personen (der Logos ist nicht *ἀνυπόστατος* wie das menschliche Wort, de synodis 41 fin.) als der Zeugende und der Erzeugte, aber sie sind, vermöge desselben Verhältnisses, wiederum eins, ein göttliches Wesen: *Ὁ πατὴρ πατήρ ἐστι καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς υἱός ἐστιν, καὶ ὁ υἱὸς υἱός ἐστι καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς πατήρ ἐστι, μία*

1) Eine Unterscheidung der Begriffe *ὑπόστασις* und *οὐσία* ist Athanasius noch fremd, wie diese Stelle sowie einige früher angefürte zeigen, vgl. de decr. 27. de synod. 41. ad Afros 4 vgl. Harnack, DG. II, S. 211. Ebenso steht es in dem Symbol. Nicaen.

δὲ ἡ φύσις· οὐ γὰρ ἀνόμοιον τὸ γέννημα τοῦ γεννήσαντος, εἰκὼν γάρ ἐστιν αὐτοῦ . . . διὸ οὐδὲ ἄλλος θεὸς ὁ υἱός Εἰ γὰρ καὶ ἕτερόν ἐστιν ὡς γέννημα ὁ υἱός, ἀλλὰ ταὐτόν ἐστιν ὡς θεός, καὶ ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος (ib. III, 4). Dieses Verhältnis zwischen dem Zeugenden und dem Erzeugten ist aber ein ewiges: ἀεὶ γεννητικὸς τῇ φύσει ὁ πατήρ (III, 66). Δῆλον ὅτι καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀεί ἐστι συνυπάρχων ὁ λόγος τῷ πατρί (I, 27).

Von dem einen göttlichen Wesen geht Athanasius aus, aber dieser eine Gott fürt ein doppeltes (resp. dreifaltiges, s. sub d) Leben, als γέννημα und γεννήσας stehen Son und Vater einander als zwei Personen, aber nicht als zwei Götter gegenüber, sie sind μία οὐσία, ὁμοούσιος. In diese Gedanken mündet wirklich Alles aus, was die Kirche seit der Apostel Tagen von Christo gedacht und gelehrt hatte: die eine Gottheit und das göttliche Ich des Sones. Die Warheitsmomente des Monarchianismus wie der vulgären Christologie vom „zweiten Gott“, der *portio divina* und dem Logos des Vaters sind hier combinirt, und was Misverständnis in Gedanken und Ausdruck war, ist vermieden. Jene Formeln werden so, wie sie lauteten, in der Kirche nicht mehr wiederkehren können. An Unvollkommenheiten fehlt es dabei natürlich nicht. Der moderne Theologe wird, neben den Mängeln der biblischen Beweisfürung, vor Allem die Unbestimmtheit des Begriffes οὐσία beanstanden, er wird nicht unbemerkt lassen, daß der eine persönliche Gott nach Ath. doch nur der Vater ist (καὶ οὕτως ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἷς θεὸς κηρύσσεται ὁ τοῦ λόγου πατήρ ad Epict. 9 fin. πατὴρ ὡς ἀρχὴ καὶ πηγή ad Serap. ep. I, 28), und er wird eine schärfere Betonung der göttlichen Persönlichkeit, sowie eine Durchfürung der Gedanken an der historischen Offenbarung zumal in Christus fordern. Das Problem, das Ath. lösen wollte, complicirt sich dadurch. Aber er wird nicht leugnen, daß Ath. mit den Mitteln seiner Zeit geleistet hat, was sich leisten ließ. Und er wird, an der Hand des N.T., auch kaum anders können, als das Problem des Ath. für ein berechtigtes anzuerkennen und vielleicht mit anderem Ausgangspunkt, anderen Worten und anderer Begründung an dem ὁμοούσιος festzuhalten.

c) Aber nicht die logische Consequenz, die der Gegensatz aufdrängte und die eigene Position forderte, hat den Ath. bei seinen Darlegungen geleitet. Die Gründe, die er positiv wie negativ für seine

Aufstellungen vorbringt, sind zuhöchst religiöser Natur (vgl. sub a). Nur indem Christus Gott im Vollsinn und abzugslos ist, ist Gott in die Menschheit eingegangen und ist dieser die Gemeinschaft mit Gott, die Sündenvergebung, Gottes Warheit und die Unsterblichkeit sicher gebracht. *α*) Dieses wird deutlich, wenn man den Erlösungsgedanken des Athanasius betrachtet. Der Logos hat die menschliche *σάρξ* angenommen und ist Mensch geworden, er war warer Gott und warer Mensch (ib. II, 70; III, 32. 41. 30; IV, 35. 36). *Ἄνθρωπος δὲ γέγονε καὶ οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἦλθε,* wie er etwa die alttestamentlichen Gläubigen bisweilen besuchte (III, 30. ad Epict. 11). *Ὁ ὢν φύσει θεὸς γεννᾶται ἄνθρωπος, ἵν' εἷς ᾖ τὰ ἑκάτερα* (c. Apollinar. I, 7). Die *ἕνωσις* aber zwischen der *σάρξ* d. h. der ganzen menschlichen Natur (ad Epictet. 8. c. Ar. III, 30) und der *θεότης* besteht *ἐκ μήτρας* (c. Ap. I, 4), und die Vereinigung der beiden ist eine unlösbare, one doch zur Vermischung zu füren (c. Apoll. I, 6: *ἵνα καὶ κατὰ φύσιν ᾖ τὸ σῶμα καὶ ἀδιαίρετον ᾖ πάλιν κατὰ φύσιν τῆς τοῦ λόγου θεότητος.* Er wurde im Leibe erhöht, c. Arian. I, 45. I, 10: *μὴ ἀρκεῖσθε τῇ ἀσυγχύτῳ φυσικῇ ἑνώσει τοῦ λόγου πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ γενομένην σάρκα*). Der Logos ist also nicht etwa in das Fleisch verwandelt worden (ad Epict. 8), sondern der Logos verhält sich so zu der menschlichen Natur, daß er sie zum Mittel seiner Betätigung braucht. Durch das Fleisch werden somit die Werke der Gottheit vollbracht. Indem aber andererseits dieses Leiden ertragende Fleisch dem Logos angehört, kann ihm selbst zugeschrieben werden, was, genau geredet, nur die menschliche Natur trifft, da die Gottheit nicht leidensfähig ist. *Θεὸς ὢν ἴδιον ἔσχε σῶμα καὶ τούτῳ χρώμενος ὀργάνῳ γέγονεν ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς· καὶ διὰ τοῦτο τὰ μὲν ἴδια ταύτης αὐτοῦ λέγεται, ἐπειδὴ ἐν αὐτῇ ἦν, οἷά ἐστι τὸ πεινῆν, τὸ διψῆν, τὸ πάσχειν ... ὧν ἐστιν ἡ σὰρξ δεκτική, τὰ δὲ αὐτοῦ τοῦ λόγου ἴδια ἔργα, οἷά ἐστι τὸ ἐγείρειν νεκροὺς καὶ τυφλοὺς ποιεῖν ἀναβλέπειν ... διὰ τοῦ ἰδίου σώματος αὐτὸς ἐποίει καὶ ὁ μὲν λόγος τὰς τῆς σαρκὸς ἐβάσταζεν ἀσθενείας ὡς ἰδίας, αὐτοῦ γὰρ ἦν ἡ σάρξ, καὶ ἡ σὰρξ δὲ ὑπούργει τοῖς τῆς θεότητος ἔργοις, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐγένετο, θεοῦ γὰρ ἦν σῶμα* (c. Ar. or. III, 31. 32. 35. 41. ad Epict. 5. 10. 11). Somit kann in gewissem Sinn freilich vom Leiden des Logos geredet werden: *ἃ γὰρ τὸ ἀνθρώπινον ἔπασχε σῶμα τοῦ λόγου, ταῦτα συνὼν αὐτῷ ὁ λόγος εἰς ἑαυτὸν ἀνέφερε, ἵνα τῆς τοῦ λόγου θεότητος μετασχεῖν δυνηθῶμεν. Καὶ ἦν παράδοξον, ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ*

πάσχων καὶ μὴ πάσχων· πάσχων μὲν, ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπασχε σῶμα καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἦν· μὴ πάσχων δέ, ὅτι τῇ φύσει θεὸς ὢν ὁ λόγος ἀπαθής ἐστι (ad Epict. 6. c. Ar. III, 37. 35). Daher hat Ath. auch die menschlichen Handlungen Christi als *κατορθώματα θεοῦ* bezeichnet (c. Ar. or. III, 41 cf. ad Serap. ep. IV, 14: *συνημμένως δὲ πάντα ἐγένετο . . . ἔπτυε γὰρ ἀνθρωπίνως καὶ τὸ πτύσμα ἦν ἔνθεον*) und vom *θεὸς ἐσταυρωμένος* (ad Epict. 10 cf. c. Ar. III, 34) und der Anbetung des Menschen Jesus (c. Apollin. I, 6) und von Maria, als der *θεοτόκος*, reden können.

β) Aber der Zweck dieser ganzen Betrachtungsweise erhellt aus der *σωτηρία* der Menschen. Indem Christus wirklich Gott war, konnte er das Fleisch, das er annahm, vergöttlichen, und indem dieses Fleisch wirklich menschlich war (c. Epict. 7), ist hiedurch die Menschheit vergöttlicht worden. *Οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ φύσει ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἴδιος αὐτοῦ ἦν ὁ λόγος ὁ γενόμενος σάρξ. Διὰ τοῦτο καὶ τοιαύτη γέγονε ἡ συναφή, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον, καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ θεοποίησις αὐτοῦ* (c. Ar. II, 70). *Ὡς γὰρ ὁ κύριος ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα γέγονεν ἄνθρωπος, οὕτως ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι παρὰ τοῦ λόγου τε θεοποιούμεθα, προσληφθέντες διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ λοιπὸν ζωὴν αἰώνιον κληρονομοῦμεν* (ib. III, 34). Indem Christus also Fleisch annahm, hat er die menschliche Natur angenommen, und diese dadurch vergöttlicht und unsterblich gemacht: *ἐκ τῆς ἁγίας καὶ θεοτόκου παρθένου τὴν τοῦ Ἀδὰμ πλάσιν καὶ ποίησιν καινὴν ἀνεστήσατο, ἰδιοποιησάμενος καθ' ἕνωσιν, καὶ οὕτως ὤφθη ἄνθρωπος ὁ Χριστός, ὁ πρὸ αἰώνων θεός, καί ἐσμεν ἡμεῖς μέλη Χριστοῦ*, 1 Kor. 6, 15 (c. Apollin. I, 13 vgl. c. Arian. I, 43; II, 61; III, 33. IV, 36). Er ist so der zweite Adam (c. Arian. I, 44; II, 65). Von diesem Zweck aus ist das Leben des Herrn zu deuten. Er war unwissend nach seinem Fleisch, damit diesem und somit der Menschheit Macht gegeben werde, den Vater zu erkennen (c. Ar. or. III, 38. ad Serap. II, 9). Er fürchtete den Tod, damit wir von Todesfurcht frei und der Unsterblichkeit teilhaft würden (ib. III, 54 ff. cf. II, 70). Er wurde getauft, mit Gottes Geist gesalbt und empfing Gnade und wurde erhöht, damit wir durch sein Fleisch Geist, Gnade und Unsterblichkeit erlangen (ib. I, 43—48). Zu allem derartigen setze man, es zu verstehen, die Worte: *καὶ ὅλως πάντα τὰ τοιαῦτα ὑπὲρ ἡμῶν*

σαρκί (ib. III, 34. 38 ff. vgl. IV, 6: *διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ὡς αὐτῷ διδόμενα εἰς ἡμᾶς διαβῇ*). Aber dieses Alles geschieht an dem Fleisch Christi und somit am Menschengeschlecht, indem jenes Fleisch verbunden ist mit der waren Gottheit (ib. II, 70. 67; IV, 36). So wird die Sünde aufgezehrt (*ἀνήλωται*) und die Menschheit wird frei von Sünde und unsterblich (ib. III, 33; II, 56)[1]. So werden auch wir zu einem Tempel und zu Sönen Gottes (I, 43; II, 59), der Geist Christi wont in uns und dadurch werden wir mit dem Vater geeint (II, 25). So ist denn der Mensch Jesus in Allem der Repräsentant der Menschheit oder der zweite Adam. Sein Tod ist deshalb der Tod Aller, oder er hat für Alle seinen Leib in den Tod gegeben und damit das göttliche Urteil über die Sünde erfüllt (II, 69). Diese seine unverschuldete Selbsthingabe in den Tod wird auch als *λύτρον τῆς τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίας καὶ κατάργησις τοῦ θανάτου* bezeichnet (I, 45). Dieses Lösegeld oder Opfer brachte er dem Vater dar, und reinigte durch sein Blut uns alle von der Sünde (II, 7). Athanasius schließt sich hier überkommenen Begriffen an. Sein eigener Gedanke bleibt klar. Indem wir ein Leib mit Christo wurden, ist sein Tod unser Tod und sein Sieg über den Tod unser Sieg: *πάντων τῶν ἀνθρώπων ἀπολλυμένων κατὰ τὴν παράβασιν τοῦ Ἀδάμ, πρώτη τῶν ἄλλων ἐσώθη καὶ ἠλευθερώθη ἡ ἐκείνου σάρξ, ὡς αὐτοῦ τοῦ λόγου σῶμα γενομένη, καὶ λοιπὸν ἡμεῖς ὡς σύσσωμοι τυγχάνοντες κατ' ἐκεῖνο σωζόμεθα . . . Τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀναδεξάμενος θάνατον καὶ τοῦτον καταργήσας, ἀνέστη πρῶτος ὡς ἄνθρωπος, ὑπὲρ ἡμῶν ἀναστήσας τὸ ἑαυτοῦ σῶμα· λοιπὸν γὰρ ἀναστάντος ἐκείνου, καθ' ἑξῆς καὶ ἡμεῖς ἀπ' ἐκείνου καὶ δι' ἐκείνου ἐκ τῶν νεκρῶν ἐγειρόμεθα* (ib. II, 61). — Treffen in allen den erwänten Gedanken die oben angegebenen Gesichtspunkte zu, so gilt das nicht minder, wenn man Christus als den alleinigen Mittler der Erkenntnis des Vaters (I, 12. 16; II, 81) und als Vorbild unwandelbarer Gerechtigkeit (I, 51), oder als Spender der Sündenvergebung (II, 67) und als Verleiher des heil. Geistes (III, 23—25. 33. de decr. 14) betrachtet. Aber die Hauptsache bleibt doch, daß durch die Menschwerdung des Logos

1) Hiezu bedurfte es aber der Einwonung des Logos selbst in der Menschheit, denn obgleich *πολλοὶ γοῦν ἅγιοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας* (z. B. Jeremias und Johannes der Täufer), so herrschte der Tod dennoch von Adam bis Mose auch über die, welche nicht nach Adams Beispiel gesündigt hatten (vgl. Röm. 5, 14), so c. Arian. III, 33.

Gott selbst in die Menschheit zu bleibender Gemeinschaft eingegangen ist, und diese dadurch Gnade und Gerechtigkeit, den heil. Geist und vor Allem die Unsterblichkeit erhielt: *διὰ τοῦτο ὁ τέλειος τοῦ θεοῦ λόγος τὸ ἀτελὲς περιτίθεται σῶμα . . ., ἵνα ἀνθ' ἡμῶν τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδοὺς τὰ λείποντα τῷ ἀνθρώπῳ δι' ἑαυτοῦ τελειώσῃ· ἔλειπε δὲ αὐτῷ ἡ ἀθανασία καὶ ἡ εἰς τὸν παράδεισον ὁδός* (II, 66).

Daß dieses wirklich christliche Gedanken sind, kann nicht bezweifelt werden; sie folgen dem johanneischen Typus (vgl. Ignatius, Irenäus, Methodius). Daß das apostolische Verständnis des Evangeliums nur einseitig reproducirt ist, ist ebenso zweifellos. Aber es bleibt doch dabei, daß es eine christlich religiöse Grundlage ist, von welcher aus sich die Gedanken des Ath. notwendig ergeben. Christus ist Gott, soll Gott wirklich in uns wonen und das Heil uns gewiß werden[1]).

d) Es werde hier schon erwänt, daß mit denselben Mitteln, die wir kennen gelernt haben, Athanasius später die Homousie des heil. Geistes erwiesen hat (s. epp. IV ad Serapionem u. vgl. tomi ad Antiochenos). Gegenüber der Behauptung, der heil. Geist sei ein *κτίσμα* oder ein Engelwesen (ad Serap. I, 10. 12) ist in Acht zu behalten, daß dann in die Trinität ein *ἑτεροούσιον* käme und diese zerstört (I, 2. 16; III, 7) oder zur *δυάς* würde (I, 29). Was vom Son gilt, muß daher auch vom heiligen Geist gelten (I, 9. 20. 21). Er ist *ὁμοούσιον* (I, 27) und *ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον* (I, 26). Und wie bei dem Son ergibt sich dieses aus der erfarungsmäßigen Art seines Wirkens. Er heiligt uns und bewirkt, daß wir Teil erlangen an der *θεία φύσις* (I, 23). *Νῦν δὲ ὅτε λεγόμεθα μέτοχοι Χριστοῦ καὶ μέτοχοι θεοῦ, δείκνυται τὸ ἐν ἡμῖν χρῖσμα καὶ ἡ σφραγὶς μὴ οὖσα τῆς τῶν γενητῶν φύσεως, ἀλλὰ τῆς τοῦ υἱοῦ διὰ τοῦ ἐν αὐτῷ πνεύματος συνάπτοντος ἡμᾶς τῷ πατρὶ* (vgl. 1. Joh. 4, 13) . . . *Εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνοιτ' ἄν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως καὶ μὴ τῆς τοῦ θεοῦ. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν οἷς γίνεται οὗτοι θεοποιοῦνται· εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι* (I, 24).

Das ist die Lehre des Athanasius. Sie gibt, nach seiner Überzeugung, die Lehre der Schrift sowie der Väter (z. B. Ignatius Ephes. 7

1) Harnack urteilt: „Dieses Absurde (d. h. „die Logos-ὁμοούσιος-Formel“) hat Athanasius ertragen; er hat seinem Glauben, ohne es zu wissen, noch ein größeres Opfer gebracht — den geschichtlichen Christus“ (DG. II, 221).

citirt de synodis 47), der „großen Synode“ und des Taufbefehls und Taufbekenntnisses (ad Serap. ep. I, 28. 30. 33; II, 8; III, 6. c. Apollin. I, 2. ad Epict. 1. 3) treu wieder. Die tief religiöse Begründung wie die Einfachheit und Geschlossenheit derselben werden jedem einleuchten.

4. Das Concil zu Nicäa (325).

Quellen: Die Synodalakten b. Mansi, Acta concil. II, 665 ff. Ep. Constantini ad Alex et Ar. bei Euseb. Vita Const. II, 64—72, und die Erzälung ib. III, 6—22. Euseb. ep. ad Caesareens. b. Theodoret h. e. I, 11. Athanas., de decretis syn. Nic. und ep. ad Afros. Eustath. b. Theod. h. e. I, 7. Im Übrigen die Berichte der späteren Kirchenhistoriker: Socrat. h. e. I, 7—10; Sozomen. h. e. I, 16—25; Theodoret. h. e. I, 6—13; Philostorgius h. e. I, 7; II, 14; dazu Gelasius (ca. 476), *Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων*, l. II (bei Mansi Acta concil. II, 759 ff.). — Vgl. die Sammlung der Aktenstücke b. Mansi a. a. O. Neander, KG. II, 790 ff. Hefele, Conciliengesch. I², 282 ff. Gass PRE. X, 530 ff.

Schon 320 oder 321 hatte Alexander von Alex. zwei ägyptische Kirchenversammlungen wider den Arianismus gerichtet, und auf diesen war derselbe verdammt worden (Hefele a. a. O. I, 268 ff.). Arius mußte Alexandrien verlassen. Aber dadurch wuchs die Bewegung nur, zumal sich eine bithynische Synode seiner Sache annahm (Soz. I, 15). Jetzt nahm Kaiser Constantin Veranlassung sich in die Angelegenheit zu mengen. Er versuchte zunächst die Sache als unbedeutenden Wortstreit zu behandeln und mante zur Versönung, da doch nicht „eines der Hauptgebote unseres Gesetzes“ in Frage stehe (Eus. V. C. II, 70). Der Kaiser hat seine Meinung zwar geändert (ib. II, 69. 71 und III, 12), aber dem ihn von Anfang an leitenden politischen Interesse an der Einheit des kirchlichen Glaubens ist er treu geblieben (vgl. V. C. II, 65 in. mit III, 17. 21). Als daher die Bewegung nur anwuchs und sich über den ganzen Orient zu verbreiten drohte (ib. II, 73. Socr. I, 8), berief er eine allgemeine Kirchenversammlung nach Nicäa. Etwa 300 Bischöfe (über die Zal s. Hefele I, 291), bes. Orientalen, aber auch Thracier, Macedonier, Achäer, der Spanier Hosius von Corduba (Rom war durch zwei Presbyter vertreten) folgten dem Ruf (V. C. III, 7). Die Geschäftsordnung sowie der Gang der Debatten bleibt für uns im Dunkeln. Auf der Synode gab es viel unselbständige Elemente (Socr. I, 8). Drei Parteien lassen sich mit Sicherheit unterscheiden. Eine arianische unter der Fürung des Eusebius v. Nikomedien (sein Standpunkt bei Theod. h. e. I, 5) war an Zal nur gering (Theod. I, 6. Soz. I, 20). Diese legte zuerst ihr

Glaubensbekenntnis vor; dasselbe wurde mit Entrüstung zurückgewiesen, und auch die Parteigänger des Arius wagten — außer zweien — nicht dabei zu verharren (Eustath. b. Theod. I, 7). Nun trat eine vermittelnde Partei in Aktion. Eusebius v. Cäsarea legte ein origenistisch unbestimmtes Bekenntnis vor: *πιστεύομεν . . . εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θ ε ὸ ν ἐ κ τ ο ῦ θ ε ο ῦ, φ ῶ ς ἐ κ φ ω τ ό ς, ζ ω ὴ ν ἐ κ ζ ω ῆ ς, υ ἱ ὸ ν μ ο ν ο γ ε ν ῆ, π ρ ω τ ό τ ο κ ο ν π ά σ η ς κ τ ί σ ε ω ς, π ρ ὸ π ά ν τ ω ν τ ῶ ν α ἰ ώ ν ω ν ἐ κ τ ο ῦ π α τ ρ ὸ ς γ ε γ ε ν η μ έ ν ο ν· δι' οὗ καὶ ἐγένετο πάντα· τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον καὶ παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* etc. (Eus. b. Theod. I, 11). Dieses Bekenntnis trägt, wie die gesperrten Worte zeigen, alle Vorzüge und Mängel einer Vermittlungsformel an sich. Die Homousianer konnten ebenso gut als die Arianer (s. Ath. ad Afros), ihre Überzeugung darin wiederfinden. So wie es lautete, gab es sicher die Überzeugung der Majorität wieder. Der Kaiser trat dem Bekenntnis bei, nur verlangte er die Aufnahme des *ὁμοούσιος* (ib.). Es ist nicht unwarscheinlich, daß er unter dem Einfluß des Hosius stand (vgl. Socr. III, 7. Philostorg. I, 7), für den als Abendländer das *ὁμοούσιος* keine Schwierigkeit hatte (s. Tertull. Novat. Dionys. von Rom S. 85. 128. 131). Damit war der dritten Partei, der des Alexander und Athanasius, die Basis gegeben und die Operation vorgezeichnet: *Οἱ δὲ προφάσει τῆς τοῦ ὁμοουσίου προσθήκης τήνδε τὴν γραφὴν πεποιήκασιν* schreibt Eusebius (ib.). Unter dem Vorwand den Arianern den Boden zu entziehen (s. Ath. ad Afr.), wurde das Bekenntnis des Eusebius umgewandelt. Es lautete nunmehr: *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γ ε ν ν η θ έ ν τ α ἐ κ π α τ ρ ὸ ς μ ο ν ο γ ε ν ῆ τ ο υ τ έ σ τ ι ν ἐ κ τ ῆ ς ο ὐ σ ί α ς τ ο ῦ π α τ ρ ό ς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀ λ η θ ι ν ὸ ν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γ ε ν ν η θ έ ν τ α ο ὐ π ο ι η θ έ ν τ α, ὁ μ ο ο ύ σ ι ο ν τ ῷ π α τ ρ ί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κ α τ ε λ θ ό ν τ α καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τ ο ὺ ς δ ὲ λ έ γ ο ν τ α ς· ἦ ν π ο τ ὲ ὅ τ ε ο ὐ κ ἦ ν κ α ὶ ὅ τ ι ἐ ξ ο ὐ κ ὄ ν τ ω ν ἐ γ έ ν ε τ ο ἢ ἐ ξ ἑ τ έ ρ α ς ὑ π ο-*

στάσεως ἢ οὐσίας, φάσκοντας εἶναι τρεπτὸν ἢ ἀλλοίωτον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία (ib.). Die gesperrt gedruckten Wörter zeigen, in welchem Sinn diese Umwandlung vorgenommen wurde. Nicht one Zaudern wurde diese Formel — um des Friedens willen — auch von der Mittelpartei angenommen (Eus. a. a. O.). Sie wurde das Bekenntnis der Synode. Außer Arius verweigerten nur fünf die Unterschrift (auch Euseb. v. Nik., der wenigstens die Verdammung nicht anerkennen wollte). Der Kaiser verbannte sie.

Damit war die Homousie des Sones zum Dogma erhoben. Die berufenen Repräsentanten der Kirche haben sie angenommen, und der Kaiser hielt es für seine Pflicht den Beschlüssen[1]) der Synode Rechtskraft zu verleihen, indem er zum Gehorsam aufforderte und die Widersprechenden strafte. Die Staatskirche tritt in Kraft: der Kaiser beruft die Synoden, der Staat gewärt Reisekosten und Diäten, der Kaiser oder ein kaiserlicher Commissar eröffnet die Synode und regelt den Geschäftsgang, eine kaiserliche Entscheidung verleiht den Beschlüssen Rechtskraft. Die Bedeutung alles dessen hat die Kirchengeschichte darzulegen. Seine historische Parallele hat Constantin an dem Restaurationswerk des Augustus. Beide dienten Gott und der Politik und beide krönten ihr Werk durch Einfürung des Kaiserkultus.

§ 21. Die weitere Entwicklung bis zur Synode von Constantinopel (381).

Die Kämpfe und Gegensätze, welche im Folgenden zu schildern sind, gehören im Einzelnen in die Gebiete der Kirchengeschichte und Patristik. Es muß daher hier eine kurze Übersicht genügen.

Das Nicänum war doch eigentlich zunächst nur das Bekenntnis einer Minorität. Der Brief des Eus. an seine Gemeinde zu Cäsarea (bei Theod. h. e. I, 11) zeigt, welcher Künste es bedurfte, um dasselbe als annehmbar erscheinen zu lassen. Das ὁμοούσιος soll demnach nicht mehr besagen als ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν, und: μηδεμίαν ἐμφέρειαν πρὸς τὰ γεννητὰ κτίσματα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ τῷ γεγεννηκότι κατὰ πάντα τρόπον ἀφωμοιῶσθαι καὶ μὴ εἶναι ἐξ ἑτέρας τινὸς ὑποστάσεως καὶ οὐσίας

1) Außer über die Homousie wurden Beschlüsse gefaßt über die Passahfrage (Eus. V. C. III, 18—20), über das meletianische (Socr. h. e. I, 9 cf. Canon 6) und novatianische (Can. 8) Schisma und über eine Reihe von Fragen der Kirchenordnung und Kirchenzucht, vgl. Hefele C.G. I, S. 320—431.

ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ πατρός. Und die Verwerfung der arianischen Formeln wurde interpretirt: *εἶναι αὐτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως . . . πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι δυνάμει ἦν ἐν τῷ πατρί.*

1. So begreift es sich, daß das Nicänum nicht Frieden brachte, sondern den Streit erst recht entfesselte. Und aus diesem Umstand zuhöchst erklärt es sich, daß Constantin selbst eine Schwenkung vornahm. Eusebius von Nik. durfte zurückkehren, Arius verantwortete sich zur Befriedigung des Kaisers (Socr. I, 26), die Häupter der Nicäner, Eustathius v. Antiochien und Athanasius (seit 328 Bischof von Alexandrien) wurden abgesetzt und verbannt auf Grund verleumderischer Umtriebe der Gegner (ersterer 330, letzterer durch die Synode von Tyrus 335, im J. 336 nach Trier). 337 starb Constantin, nachdem kurz zuvor durch den Tod des Arius die feierliche Wiederaufnahme desselben in die Kirche vereitelt worden war (Theod. I, 13. Ath. ad Serap. de morte Ar.).

Nach dem Tode Constantins durfte Athanasius zurückkehren, allein Constantius setzte im Morgenland die Kirchenpolitik der letzten Jare seines Vaters fort. Athanasius mußte, 340, abermals weichen. Er ging nach Rom. Nun hatten die Eusebianer (Eus. v. Nik. war inzwischen Bischof v. Constantinopel geworden) im Morgenland das Heft in den Händen. Es galt einen Lehrmodus finden, der sowol den eigenen Glauben fixierte, als, in Berücksichtigung des Abendlandes, den strengen Arianismus mied. Diesem Zweck dienten die Kirchweihsynode zu Antiochien im J. 341 und die Synode zu Antiochien v. J. 344 *(formula macrostichos)*. Die Formeln dieser Synoden (s. Ath. de synodis 22 ff.) kommen der athanasianischen Auffassung so nahe als irgend möglich *(θεὸς τέλειος ἐκ θεοῦ τελείου, γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρὸς πρὸ τῶν αἰώνων)*, auch daß der Son einen zeitlichen Anfang habe oder *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως* sei, wird verworfen, aber das *ὁμοούσιος* wird vermieden. Athanasius wird zwar nicht direkt angegriffen, wol aber sein Gesinnungsgenosse Marcell v. Ancyra (s. die 3. Formel der 1. Synode sowie die Form. macr.).

Im Abendland fand dagegen die Lehre des Athanasius wie auch des Marcell unbedingte Anerkennung auf den Synoden zu Rom, 341 (s. die ep. Julii papae b. Ath. Apol. c. Arian. 20—35) und Sardica, 343 (ib. 36—50).

Dieses fürt uns auf die eigentümliche Lehre eines der eifrigsten

Nicäner, des Bischofs Marcell v. Ancyra (s. Eus. c. Marcell., daraus die M. angehörenden Fragmente bei Rettberg, Marcelliana, 1794, vgl. Zahn, M. v. Anc. 1867). Dieser Mann ist mit Bewußtsein Schrifttheologe. Nicht die „Dogmen“ (*τὸ γὰρ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχει τι βουλῆς τε καὶ γνώμης* p. 21 A), oder die Autorität der Väter (p. 20. 21), sondern die Schrift entscheidet. In der arianischen Lehre erblickte er, nicht anders als Athanasius, verkappten Polytheismus (p. 25 D. 26 A. 27 C. D. 28 A. 29 C). Demgemäß ist sein Interesse an der Einheit der Gottheit (p. 38 C. 39 B. 134 A. 25 D. 29 C. 26 D. 167 D) nicht geringer als bei Ath. Will man sich über das ewige Wesen Christi und sein Verhältnis zum Vater orientiren, so ist abzusehen von Bezeichnungen wie: Christus, Jesus, Leben, Weg, Tag (cf. Just. Dial. 150), Auferstehung, Tür, Brot, denn *τοῦτ᾽ ἀπὸ τῆς καινῆς αὐτῷ καὶ νέας ὑπῆρξε κατὰ σάρκα οἰκονομίας* (p. 92). Dasselbe gilt von den Namen *υἱὸς ϑεοῦ* (p. 54 B), *εἰκὼν τοῦ ϑεοῦ* (p. 47 D). Das ewige Wesen kommt nur Joh. 1, 1 ff. im Ausdruck *λόγος* zur Aussage. Als der Logos Gottes ist derselbe ewig (p. 35 D). Jener Ausdruck bringt sein ganzes vorzeitliches Wesen zur Aussage (p. 35 B. 40 C). Von einer *γέννησις τοῦ λόγου* zu reden ist nicht schriftgemäß (p. 37 B), vielmehr gilt die Zeugung vom Menschgewordenen. Johannes gibt nun eine dreifache Erkenntnis an die Hand: *Ἵν᾽ ἐν μὲν τῷ φῆσαι· „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“ δείξῃ δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγον, ἐν ἀρχῇ γὰρ ἁπάντων τῶν γεγονότων ὁ ϑεός, ἐξ οὗ τὰ πάντα· ἐν δὲ τῷ· „καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν ϑεόν“ ἐνεργείᾳ πρὸς τὸν ϑεὸν εἶναι τὸν λόγον, πάντα γὰρ δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο . . .· ἐν δὲ τῷ· „ϑεὸν εἶναι τὸν λόγον“ εἰρηκέναι μὴ διαιρεῖν τὴν ϑεότητα, ἐπειδὴ ὁ λόγος τε ἐν αὐτῷ καὶ οὗτος ἐν τῷ λόγῳ, ἐν ἐμοὶ γάρ φησιν ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί* (p. 37 A). Die Ausdrücke *δύναμις* und *ἐνέργεια* sollen den Logos als in Gott ruhende Kraft und als wirksame Kraft, als *ἐνέργεια δραστική* (p. 41 D) bezeichnen (s. Zahn S. 123 ff.). Der Logos ist also einerseits eine Gott immanente persönliche Kraft, und er tritt andererseits zum Behuf seines geschichtlichen Wirkens aus dem Vater hervor (*ἐξελϑών, ἐκπορεύεται* p. 167 f.), one daß aber hiedurch das erste Verhältnis alterirt würde. Man darf nicht von drei Hypostasen ausgehen und sie dann zur göttlichen Einheit zusammenfassen: *ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὔσας ἑνοῦσϑαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἡ τριὰς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι* (p. 167 D). Wie bestände angesichts der arianischen *δύο διαιρού-*

μενα πρόσωπα, daß der heil. Geist vom Vater ausgeht und doch vom Son verliehen wird (ib.)? Nicht mit drei verschiedenen Wesen hat man es zu tun, sondern das unaussagbare Verhältnis ist gleichsam als eine Ausdehnung des einen Gottes anzusehen: *οὐ σαφῶς καὶ φανερῶς ἐνταῦθα ἀπορρήτῳ λόγῳ ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα, διαιρεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα* (ib. vgl. zum Bilde Dionys. v. Rom b. Ath. sent. Dion. 17, auch Tert. Apol. 21). Das sind nicänische Gedanken: der eine Gott fürt ein dreifaltiges Leben, nur daß Marcell — exegetisch vorsichtiger — die geschichtliche Erkenntnis von der Offenbarung Gottes nicht unmittelbar auf das vorgeschichtliche Leben der Gottheit übertragen will. Dieses zeigt auch das Folgende. Indem Gott den Vorsatz hatte die Kirche zu gründen und die Menschheit zur Sonschaft bestimmt hat (p. 12 D), trat derLogos aus dem Vater hervor als wirksam in der Weltschöpfung, Erhaltung und Erlösung. Vor noch nicht vierhundert Jaren wurde er zum „Son Gottes", Christus und König (p. 50 D). Am Ende der Tage tritt er, indem sein Reich Gottes Reich wird, wieder in Gott zurück (p. 41 C. 42 A. 52 C), mit dem Vater herrschend. Was dabei aus seinem Leibe wird, gesteht M. nicht zu wissen (p. 53 A).

Die Bedeutung dieser Theologie besteht darin, daß sie den Eusebianern Anlaß bot ihre Gegner immer wieder des Sabellianismus zu zeihen; andererseits aber zeigt der Umstand, daß sie von den Homousianern als orthodox anerkannt wurde (bei Ath. Apol. 32. 47), wie ernst diese es mit dem streng einheitlichen Gottesgedanken nahmen, und daß ihr beherrschendes Interesse sich auf die dreifaltige geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes richtete. Aber eine geschichtliche Wirksamkeit hat diese Lehre nicht gehabt, dazu war sie zu originell und archaistisch (vgl. Iren. S. 84 f.). Athanasius hat in der IV. or. c. Ar., one Namennennung, auch gegen Marcell polemisirt, und schließlich nur ein Lächeln für die Wunderlichkeiten des „alten Mannes" gehabt (Epiph. h. 72, 4). Verhängnisvoll für sie war noch besonders, daß schon die Zeitgenossen sie nach der Lehre des Photinus v. Sirmium interpretirten (Epiph. h. 71). Nach diesem war Christus nur ein übernatürlich (anders Marius Mercator, Opp. ed. Baluz. p. 164) erzeugter Mensch, welchem der Logos einwonte. Das war freilich die Lehre des Samosateners. Eusebianer wie Nicäner haben sie verworfen.

Photin mußte fallen (Synoden zu Mailand v. 345? u. 347), im Übrigen blieben die Abendländer mit Athanasius bei ihrer Überzeugung.

Constantius, durch die Perser im Schach gehalten, mußte sich entschließen Athanasius zurückzuberufen (346) und zwei hervorragende Eusebianer Ursacius und Valens hielten es für geraten mit Rom und Athanasius Frieden zu schließen (s. Ath. Apol. 51—58). Dagegen verdammte die (1.) sirmische Synode den Photin, als Quelle seiner Irrlehre Marcell hinstellend (Hilar. frg. 2, 21—23), im J. 347 (?). — Der Tod des nicänisch gesinnten Constans änderte die Situation. Mit Energie ging Constantius nun an die Unterdrückung des nicänischen Glaubens. Schon 351 haben die Orientalen auf der (2.) Synode zu Sirmium wieder das Haupt erhoben. Die hier zu Stande gebrachte (1.) sirmische Formel ist in ihrem positiven Teil identisch mit der 4. antiochen. Formel (S. 174), angehängt ist aber eine große Anzal von Anathematismen (s. Ath. de synodis 27. Socr. h. e. II, 30. Hilar. de synodis 38 vgl. Hefele CG. I, 642 ff.). Dieselben halten sich auf der bisher von den Eusebianern befolgten Linie: die arianischen Lieblingswendungen werden verworfen (n. 1. 24), ebenso die Lehren Photins und Marcells; der Subordinatianismus zeigt sich n. 18: *οὐ γὰρ συντάσσομεν υἱὸν τῷ πατρί, ἀλλ' ὑποτεταγμένον τῷ πατρί.* Zu Arelate 353, zu Mailand 355, (zu Biterrä 356) wurden die Abendländer gezwungen die Verdammung des *sacrilegus Athanasius* (Mansi III, p. 236) anzuerkennen. Die Widerstrebenden (Euseb. v. Vercelli, Dionys v. Mailand, Lucifer v. Calaris, der Diakon Hilarius v. Poitiers, Hosius v. Corduba, Liberius v. Rom) wurden verbannt. Athanasius, abgesetzt, floh in die Wüste 356. Einwendungen gegenüber meinte der Kaiser: *ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανών* (Ath. hist. Arian. ad mon. 33 fin.). Jetzt freilich erblickten die Orthodoxen in ihm den Antichrist und eine *immanis fera* und *immanis bestia* (z. B. Ath. l. c. 67. 64. Lucif. Bibl. max. IV, p. 247. 244. 246).

2. Aber der Sieg ist für eine schlechte Sache das Gefärlichste. An diesem Sieg ist der Arianismus zu Fall gekommen. Wer waren denn die Sieger und was wollten sie? Wie schwankend und mannigfach ihre positiven Gedanken waren, trat erst jetzt zu Tage, da der gemeinsame Gegner sie nicht mehr zu einheitlichem Vorgehen zusammenhielt. Man redete einerseits von der vorzeitlichen und ewigen Geburt des Sones und sagte, daß er in Allem dem Vater änlich sei, das war „der königliche Weg“ zwischen Arius und Sabellius (so Cyrill. v. Ier. Catech. IV, 7; XI, 4. 7. 10. 14. 17). Man trat also mit vollem Ernst für die antiochenischen Formeln ein, nur daß man

sich in das ὁμοούσιος nicht zu finden wußte. Man glaubte dafür ὁμοιούσιος sagen zu sollen (Sozom. h. e. III, 18). Mit anderen Worten: in dem Resultat wollte man mit Athanasius zusammentreffen, aber man ging einen anderen Weg, statt wie er vom einen göttlichen Wesen auszugehen, nahm man, aus Furcht vor Sabellianismus[1]), auf der Spur des Origenes seinen Ausgang von zwei göttlichen Personen. Dadurch konnte aber jenes Resultat in Frage kommen, auch mehr nach links stehende (origenistische und arianisirende) Elemente konnten jenen Formeln beifallen. Das ist die Partei der Semiarianer oder Homoiusiasten. Ihr nicht minder als den Homousianern trat nun alsbald der consequente Arianismus wieder entgegen, unter der Fürung des Aëtius aus Antiochien (eine Abhandlung v. ihm περὶ ἀγεννήτου ϑεοῦ καὶ γεννητοῦ bei Epiph. h. 76, 11) und des Eunomius von Cyzikus (ein Glaubensbek. und eine Rede Apologeticus v. ihm bei Fabricius, Bibl. graec. VIII und b. Thilo, Bibl. patr. gr. II, p. 580—629, vgl. Philostorg. h. e. III, 15 ff.; IV, 12; V, 2; IX, 6; X, 6; VI, 1 u. s.). Theodoret sagt von Eunomius: οὗτος τὴν ϑεολογίαν τεχνολογίαν ἀπέφηνε (haer. fab. IV, 3), so war es in der Tat. Wenn man auch auf die Autorität der Schrift und der Alten sich zu berufen für gut hielt (Eunom. Ap. 4. 12. 15, s. die Zusammenstellung bei Greg. Naz. or. 29, 18 und die Besprechung or. 30), so beherrscht das Denken doch jene profane Logik, die Ath. schon an Arius tadelte (cf. Greg. Naz. or. 27, 2). Gott ist das ἀγέννητον. Ist dieses sein Wesen, so ist die Behauptung, Gott völlig zu erkennen (Socr. h. e. IV, 7. Theod. haer. fab. IV, 3. Basil. ep. 235), ganz begreiflich. Gilt nun vom Son das γεννητόν (Eunom. Ap. 11. 12), so folgt notwendig, daß er nicht Gott wie der Vater, nicht aus der Substanz des Vaters, sondern, als sein Geschöpf, aus seinem Willen sei (ib. 12. 15. 28). Ist der Son aber das erste Geschöpf des Vaters, so folgt: μήτε μὴν ὁμοούσιον, μήτε ὁμοιούσιον, ἐπείπερ τὸ μὲν γένεσιν καὶ μερισμὸν σημαίνει τῆς οὐσίας, τὸ δὲ ἰσότητα (Eunom. l. c. 26 cf. Aët. l. c. n. 4). Auch ein ὅμοιον ist, unter dem Gesichtspunkt der οὐσία, zwischen dem Erzeugten und Unerzeugten nicht möglich (Eun. 11. 26), wol aber kann von einer moralischen abbildlichen Änlichkeit geredet werden (Eun. ib. 24 u. Conf. fid. 3:

1) Dieses spricht deutlich die Frage des Anomöers in Apollinaris dialogi de trin. (Dräseke p. 264) und: ὁμοούσιον τί ἐστιν; ϑέλω γὰρ καὶ τοῦτο μαϑεῖν· μὴ ὁ αὐτός ἐστιν ὁ υἱὸς καὶ πατήρ;

τοῦτον ὅμοιον τῷ γεννήσαντι μόνον οὐχ . . . ἀγέννητον ἀγεννήτῳ, μόνος γάρ ἐστιν ἀγέννητος ὁ παντοκράτωρ . . . ἀλλ' ὡς υἱὸν τῷ πατρί, ὡς εἰκόνα καὶ ὡς σφραγῖδα πάσης τοῦ παντοκράτορος ἐνεργείας καὶ δυνάμεως, σφραγῖδα τῶν τοῦ πατρὸς ἔργων καὶ λόγων καὶ βουλευμάτων, cf. Philostorg. VI, 1, auch IV, 12). Das Alles ist nur consequenter Arianismus, und wenn Euzoius zu Antiochien (361) die Formel: *κατὰ πάντα ἀνόμοιος ὁ υἱὸς τῷ πατρί* aufstellte, so ist auch das nur consequent (änliche Äußerungen zu Seleucia b. Hilar. c. Constant. imp. 12).

Allein immer noch war das Nicänum die Grundlage der Lehre, es galt dasselbe aufzuheben. Dieses geschah durch die 3. Synode zu Sirmium unter Ursacius und Valens, die längst wieder Arianer geworden waren, mit der 2. sirmischen Formel (357): *quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae graece usia appellatur, id est ut expressius intelligatur, homousion aut quod dicitur homoeusion, nullam omnino fieri oportere mentionem nec quemquam praedicare, ea de causa.. quod nec in divinis scripturis contineatur et quod super hominis scientiam sit,* Jes. 53, 8. Im Übrigen gilt, nach Joh. 14, 28: *nulla ambiguitas est, maiorem esse patrem* (Hilar. de synodis 11). Occidentalen haben diese Formel angenommen, unter ihnen auch der fast hundertjärige Hosius. Eine antiochenische Synode (358) stimmte dem bei (Sozom. IV, 12). So schien das Nicänum sowie das *ὁμοούσιος* und *ὁμοιούσιος* aus der Welt geschafft zu sein.

Aber die Entwicklung der Gedanken läßt sich nicht durch Verbote zurückschrauben. Daß der Arianismus nicht der Glaube des Orients war, wurde klar auf der Synode zu Ancyra, unter der Leitung des Basilius v. Ancyra (358; s. das Synodalschreiben bei Epiph. h. 73, 2—11). Als Son ist der Son nicht ein Geschöpf des Vaters (*ἄλλο γάρ ἐστι κτίστης καὶ κτίσμα, ἄλλο πατὴρ καὶ ὁ υἱός* c. 3). Er ist vielmehr in seiner *οὐσία* — anders als die übrigen Gotteskinder — dem Vater änlich, in der *οὐσία* und nicht nur in der *ἐνέργεια* (*κυρίως ὡς μόνος ἐκ μόνου ὅμοιος κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ πατρός* c. 5. *τῆς κατ' οὐσίαν πρὸς πατέρα ὁμοιότητος* c. 8. *τὰ μὲν ἰδιώματα εἶχε τῆς θεότητος, κατ' οὐσίαν ἀσώματος ὢν καὶ ὅμοιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ἀσωματότητα καὶ τὰς ἐνεργείας* c. 9. — *καὶ εἴ τις εἰς πατέρα καὶ υἱὸν πιστεύειν ἐπαγγελόμενος, τὸν πατέρα μὴ οὐσίας ὁμοίας αὐτοῦ λέγοι πατέρα ἀλλὰ ἐνεργείας . . . καὶ ἀναιρῶν τὸ εἶναι ἀληθῶς υἱόν, ἀνάθεμα ἔστω* c. 11, aber auch: *εἴ τις ἐξουσίᾳ καὶ οὐσίᾳ λέγων τὸν πατέρα πατέρα*

τοῦ υἱοῦ, ὁμοούσιον δὲ ἢ ταυτοούσιον λέγοι τὸν υἱὸν τῷ πατρί, ἀνάθεμα ἔστω 11 fin.)[1]. — Diese Formeln gewannen das Or des Kaisers (Soz. IV, 13 f.). Die 4. sirmische Synode machte nun durch die 3. sirmische Formel (358) einen Versuch Frieden zu stiften durch Wiederholung der 4. antiochen. Formel. Den Frieden hoffte man zu befestigen auf der Doppelsynode zu Ariminium und Seleucia (359), indem man hier eine vorher am Hof zu Sirmium ausgearbeitete Formel (die 4. sirmische), welche vermittelt zwischen der 2. Formel von Sirmium und der von Ancyra vorlegte: τὸ δὲ ὄνομα τῆς οὐσίας διὰ τὸ ἁπλούστερον ὑπὸ τῶν πατέρων τεθεῖσθαι, ἀγνοούμενον δὲ ὑπὸ τῶν λαῶν, σκάνδαλον φέρειν διὰ τὸ μήτε τὰς γραφὰς τοῦτο περιέχειν, ἤρεσε τοῦτο περιαιρεθῆναι . . . Ὅμοιον δὲ λέγομεν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα, ὡς αἱ ἅγιαι γραφαὶ λέγουσί τε καὶ διδάσκουσιν (Ath. de synodis 8. Socr. II, 37). Die Abendländer haben sich hier wieder auf das Nicänum besonnen, die Morgenländer waren in der Mehrzal Homoiusianer. Aber der kaiserliche Wille siegte doch. Die zu Nice etwas modificirte Formel wurde schließlich angenommen, aber das κατὰ πάντα war fortgelassen[2]) (Ath. de synod. 30). Vgl. Hefele CG. I, 697—722.

Nun fürten die Arianer unter Acacius v. Cäsarea und Eudoxius v. Antiochien (später Constantinopel) bei Hof das große Wort. Die Synode zu Constantinopel (360) stand unter ihrer Gewalt. Das ὅμοιος sammt der Verdammung der οὐσία wurde wieder proklamirt, Aëtius wurde preisgegeben (Eunomius aber mit dem Bischofsstul von Cyzikus bedacht). Es wurden die Häupter der Semiarianer abgesetzt (Socr. h. e. II, 41. 42).

Die Arianer hatten gesiegt und die Einheit war hergestellt, aber nur scheinbar. Den Arianern standen immer noch die Homousianer

1) Bei der paarweisen Anordnung der Anathematismen, welche das arianische Extrem neben das sabellianische stellt, wird der Grund des Mistrauens wider das ὁμοούσιος hier sehr deutlich, man fürchtete auf Sabellianismus hinausgefürt zu werden, vgl. Ath. de synodis 12. Socr. h. e. II, 39.

2) Dadurch wurde die Formel den Arianern durchaus gemäß. Dieselben konnten ja nach Bedürfnis die Änlichkeit oder Unänlichkeit des Sones betonen, je nachdem sie an die Usie oder die Eigenschaften dachten, s. S. 178 u. bes. Philostorg. h. e. IV, 12, vgl. Basil v. Anc. bei Epiph. h. 73, 13. 15. 22. Die Verwerfung des ἀνόμοιος zu Seleucia durch Acacius ist also in Wirklichkeit nur ein Scheinmanöver gewesen, vgl. Hilar. c. Constant. 14.

gegenüber (Synode zu Paris 361 s. Hilar. Frg. 11 und Mansi III, 357—362), ebenso aber die alte Mittelpartei (Homoiusianer), die sich immer mehr der Rechten näherte. Ihren Standpunkt lehrt eine Abhandlung des Basilius v. Ancyrá kennen (bei Epiph. h. 73, 12—22): der Son ist als Son dem Vater *κατὰ πάντα,* d. h. *κατ' οὐσίαν,* als *πνεῦμα* — nicht bloß *κατὰ βούλησιν* — änlich (ib. 13. 17. 18. 22). Der bei den Orientalen bräuchliche Begriff *ὑπόστασις* soll nur die Sonderexistenz von Vater, Son und Geist hervorheben, keineswegs aber der Einfürung von drei Göttern dienen. *Καὶ μὴ ταρασσέτω τὸ τῶν ὑποστάσεων ὄνομά τινας. Διὰ τοῦτο γὰρ ὑποστάσεις οἱ ἀνατολικοὶ λέγουσιν, ἵνα τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ὑπαρχούσας γνωρίσωσιν. Εἰ γὰρ πνεῦμα ὁ πατήρ, πνεῦμα καὶ ὁ υἱός, πνεῦμα καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, οὐ νοεῖται πατὴρ ὁ υἱός· ὑφέστηκε δὲ καὶ τὸ πνεῦμα, ὃ οὐ νοεῖται υἱὸς ὃ καὶ οὐκ ἔστιν* etc. . . . *οὐχὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τρεῖς ἀρχὰς ἢ τρεῖς θεοὺς λέγοντες . . . ὁμολογοῦσι γὰρ μίαν εἶναι θεότητα . . . καὶ μίαν βασιλείαν καὶ μίαν ἀρχήν· ὅμως τὰ πρόσωπα ἐν ταῖς ἰδιότησι τῶν ὑποστάσεων εὐσεβῶς γνωρίζουσι, τὸν πατέρα ἐν τῇ πατρικῇ αὐθεντίᾳ ὑφεστῶτα νοοῦντες, καὶ τὸν υἱὸν οὐ μέρος ὄντα τοῦ πατρὸς ἀλλὰ καθαρῶς ἐκ πατρὸς τέλειον ἐκ τελείου γεγεννημένον καὶ ὑφεστῶτα ὁμολογοῦντες, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστῶτα γνωρίζοντες* (c. 16 vgl. c. 12). Die Parallele mit der Menschwerdung nach Phil. 2, 6; Röm. 8, 3 fürt zum Resultat, daß Christus als *πνεῦμα* mit dem Vater *ταὐτόν* ist, wie als *σάρξ* mit der menschlichen *σάρξ,* daß er aber als handelndes Subjekt dem Vater wie der *σάρξ* änlich ist: *κατὰ μὲν τὴν τοῦ πνεύματος ἔννοιαν ταὐτόν . . . οὐ ταὐτὸν δὲ ἀλλ' ὅμοιον, διότι τὸ πνεῦμα, ὅ ἐστιν ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ὁ πατήρ* (18). Hier wird eigentlich die Homousie anerkannt, nur hinsichtlich der unterschiedenen Subjekte gilt das *ὅμοιος: ἃ γὰρ ὁ πατὴρ ποιεῖ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς οὐχ οὕτως αὐτὸς ποιεῖ, ἀλλ' ὁμοίως* (ib.).

Constantius starb 361, Julian Apostata wurde sein Nachfolger. Die verbannten Bischöfe durften zurückkehren, auch Athanasius. Alsbald veranstaltete er eine Synode zu Alexandria (362, s. bes. Tomi ad Antiochenos. ep. ad Rufinianum, dazu Socr. h. e. III, 7. Rufin. h. e. X, 27—29). Schon im J. 359 hat Ath. in der Schrift über die Synoden von Rimini und Seleucia den Homoiusianern den Brudernamen gewärt (de synodis 41—43 cf. 12. 53). Da sie bekennen *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι καὶ μὴ ἐξ ἑτέρας ὑπο-*

στάσεως τὸν υἱόν, κτίσμα τε μὴ εἶναι μηδὲ ποίημα αὐτόν, hätten sie worauf es ankommt und seien dem *ὁμοούσιος* nicht fern (41), wenngleich es, grade bei ihrer Ansicht, nicht scharf und klar sei das *ὁμοούσιος* mit *ὅμοιος* oder *ὁμοιούσιος* zu vertauschen (*ὅτι τὸ ὅμοιον οὐκ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ἀλλ' ἐπὶ σχημάτων καὶ ποιοτήτων λέγεται ὅμοιον. Ἄνθρωπος γοῦν ἀνθρώπῳ ὅμοιος λέγεται οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλὰ κατὰ τὸ σχῆμα καὶ τὸν χαρακτῆρα, τῇ γὰρ οὐσίᾳ ὁμοφυεῖς εἰσιν* c. 53). Nicht um seine Formel oder eine Formel überhaupt[1]), sondern nur um die Sache war es dem großen Bischof zu tun. Das zeigte sich auch zu Alexandrien. Hier wurde die Berechtigung der *τρεῖς ὑποστάσεις* anerkannt, sofern dieselben nicht als *ἀλλοτριούσιοι* oder *διαφόροι οὐσίαι* oder gar *τρεῖς ἀρχαὶ καὶ θεοί,* sondern als *ὁμοούσιοι* gedacht werden (tom. ad Ant. 5), ebenso aber sei die *μία ὑπόστασις* berechtigt, indem viele meinen *ταὐτὸν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν* (6). Zur Erläuterung dient die Verdammung von Arius, Sabellius, Paul, Valentin, Basilides, Manichäus (ib.). Die Synode hat außerdem die Homousie des Geistes gelehrt (3. 5), im Gegensatz zu Macedonius von Constantinopel, der den heil. Geist für einen Diener und Gehilfen änlich den Engeln erklärt hatte (Socr. II, 45. Sozom. IV, 27), sowie die menschliche Seele Christi (7). Es wird zur Milde gegen die von der Warheit Abgefallenen ermant (3. 8. 9), sowie den Wortstreit zu meiden und es am Nicänum sein Bewenden haben zu lassen (8).

Athanasius wurde schließlich auch von Julian verbannt, von Jovian (363) aber zurückberufen. Sofort bekannte sich eine Synode zu Alexandrien (363) wieder zum nicänischen Glauben (Ath. ep. ad Jovian.), ebenso auch — wenngleich mit Reserve (*ὁμοούσιος* = *ὅμοιος κατ' οὐσίαν*) — eine Synode zu Antiochien (363; s. Socr. h. e. III, 25).

Für die Geschichte des Dogmas sind die zuletzt geschilderten Vorgänge von epochemachender Bedeutung: 1) Die Vereinigung der Mittelpartei mit den Homousianern sichert den Sieg über die Arianer 2) die nicänische Interpretation des Wesens des heil. Geistes weist diesem eine feste Stelle in der theologischen Betrachtung zu, 3) die sich anbanende Unterscheidung von *ὑπόστασις* und *οὐσία* wird neue Probleme schaffen, 4) die Interpretation des *ὁμοούσιος* im Sinn von *ὁμοιούσιος* und *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* wird Gedanken erzeugen, die dem Nicänum und Athanasius fremd waren.

1) Vgl. den Hon über die Formelwirtschaft der letzten Jare de synodis 32.

3. Die fürende Rolle im Orient fiel in der Folgezeit den drei Kappadociern zu.

Basilius der Gr. v. Cäsarea, † 379 (Opp. ed. Garnier et Maran 1721 ff., de Sinner 1839—40, Migne gr. 29—32), sein Bruder Gregor von Nyssa, † nach 394 (Opp. ed. Fronto Ducäus 1615—18, Migne gr. 44—46. Einzelnes bei Öhler, Greg. Nyss. opp. I, 1865 und Bibliothek der Kirchenväter, I, 1858. Mai, Script. vet. nov. coll. VIII, 2, 1 ff). Gregor von Nazianz, † 389 oder 90 (Opp. ed. Clemencet et Caillou, 1778. 1842, Migne gr. 35—38. Die wichtigsten Werke dieser Väter auch bei Thilo, Bibl. patr. gr. dogm. II). Hieher gehört auch ein Teil der dem Apollinaris von Laodicea angehörenden Schriften, bes. Antirrheticus c. Eunom. Dialogi de trinitate. De trinitate. *Κατὰ μέρος πίστις*, s. diese Schriften bei Dräseke, Appollinarius v. Laod. in Texte und Unters. VII, 3. 4. Auf diese Ausgabe beziehen sich die Citate im Folgenden.

Begeisterte Christen und ebenso begeisterte Hellenen[1]), haben diese Männer für die religiöse Position des Athanasius ein Verständnis und für die wissenschaftliche Dogmatik des Origenes[2]) Sinn gehabt. Sie haben Athanasius im Sinn der origenistischen Theologie verstanden und interpretirt. Darin besteht ihre dogmengeschichtliche Bedeutung, denn dadurch und in dieser Form ist der Standpunkt des Ath. im Morgenland zum Sieg gelangt.

a) Ath. geht aus von der einen göttlichen *οὐσία* (oder *ὑπόστασις*), das dreifaltige Personenleben innerhalb derselben ist eine selbstverständliche Voraussetzung, die nicht bewiesen wird. Die Kappadocier haben ihren Ausgangspunkt an den drei göttlichen Hypostasen (vgl. Basil. v. Anc.) und sie mühen sich dieselben unter den Begriff der einen göttlichen Usie zu bringen. Die Begriffe *ὑπόστασις* und *οὐσία* werden nun scharf unterschieden, sodaß ersterer die individuelle Sonderexistenz, letzterer die gemeinsame Substanz bezeichnet (z. B. Basil. ep. 38, 1—3; 9, 2; 125, 1; 236, 6. Greg. Nyss. b. Öhler, Bibl. II, 218 f. 236. 234. Cat. magn. 1 in. Apollin. dialogi p. 266 f. 271).

b) Es sind nun drei göttliche *ὑποστάσεις* oder *πρόσωπα* anzunehmen, Vater, Son und heil. Geist. Die unterschiedene Benennung derselben entspricht realen Unterschieden: *δι᾽ ὧν αἱ ὑποστάσεις*

1) S. z. B. den Briefwechsel zwischen Basilius und Libanius (Basil. ep. 335—359), den sermo 22 des Basil. (de legendis libris gentilium), sowie die Trauerrede des Greg. Naz. auf Basil. (or. 43, c. 17—22).

2) S. die Philocalia und vgl. das Urteil über Orig. bei Basil. de spirit. s. 29, 73.

τρανῶς τε καὶ ἀσυγχύτως ἀπ' ἀλλήλων διαχωρίζονται (Greg. Nyss. Öhl. II, 162). Jede Hypostase hat ihr *ἴδιον, ἰδιάζον* oder ihre *ἰδιότης*, ihr *ἰδίωμα*. Und zwar so: *Ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις* (Greg. Naz. or. 25, 16; 29, 2; 31, 29. Basil. ep. 38, 4—6; 105. 125, 3; 210, 4. hom. 15, 2. Greg. Nyss. Cat. magna 3. Apollin. l. c. p. 255. 258. 269. 354). Dieser Unterschied ist scharf und klar einzuhalten. Es sind drei individuelle Personen, wie z. B. Paulus, Petrus und Barnabas es waren, es ist marcellisch oder sabellianisch von einer *ὑπόστασις* oder einem *πρόσωπον* zu reden statt von einer *οὐσία* (Basil. ep. 125, 1; 69, 2) [1]. — c) Aber zunächst ist es nicht die Absicht eine dieser drei Personen der anderen unterzuordnen hinsichtlich des göttlichen Wesens und der Würde. Ihnen kommt die *θεότης* in der gleichen Weise zu, denn ihnen eignet die nämliche *ἐνέργεια* und *δύναμις* (Basil. ep. 189, 7. 8. Greg. Nyss. Öhl. II, 180. 196 f. 204 ff. 202 f.: *οὐ διῃρημένως ἐνεργεῖ κατὰ τὸν τῶν ὑποστάσεων ἀριθμὸν ἡ ἁγία τριάς, ἀλλὰ μία τις γίνεται τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος κίνησίς τε καὶ διακόσμησις ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸ πνεῦμα διεξαγομένη*, vgl. Apollin. dialogi p. 272. 279. 277. 306. 313). Ist aber eine identische Betätigung (*ἐνεργείας ταυτότης*) der drei Hypostasen vorhanden, so fürt das auf die gleiche Würde und Natur derselben (Greg. Nyss. ib. 182. Basil. ep. 189, 7). Das ist die Betrachtungsweise des Origenes (s. S. 108). Dem *ἰδιάζον* tritt das *κοινόν* zur Seite (Bas. ep. 38, 5). Demgemäß ist von einer den drei Hypostasen gemeinsamen *θεότης, φύσις, οὐσία* zu reden. Es liegt eine *ταυτότης τῆς φύσεως* vor (Bas. ep. 8, 3. 5), die Hypostasen sind *ταὐτὸν κατ' οὐσίαν* (Greg. Naz. or. 30, 20), dem *ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων* steht das *κοινὸν τῆς οὐσίας* gegenüber (Bas. ep. 210, 5. Greg. Naz. or. 29, 2). Dieses Verhältnis kommt nun zum Ausdruck durch das *ὁμοούσιος· ταυτότητα δὲ τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες καὶ τὸ ὁμοούσιον ἐκδεχόμεθα . . . ὁ γὰρ κατ' οὐσίαν θεὸς τῷ κατ' οὐσίαν θεῷ ὁμοούσιός ἐστιν* (Bas. ep. 8, 3 vgl. Apollin. Dial. p. 264. 267 ff.). Dasselbe besage nichts Anderes als *ὅμοιον κατ' οὐσίαν ἀπαραλλάκτως* (Bas. ep. 9, 3) [2]. Indem nun aber der Gedanke der ge-

1) An dieser Beurteilung des Marcell wird der ganze Gegensatz zu Athanas. (vgl. dessen Urteil über M.) kund.

2) Das *ὁμοούσιος* ist dem Basilius ursprünglich fremdartig gewesen, wie aus einem Brief an Apollinaris hervorgeht (Dräseke S. 102): *πρὸς δὲ τὴν*

trennten Hypostasen im Vordergrund steht, empfängt jenes Prädikat eine neue Nüance der Bedeutung: ὁμοούσιον εἶπαν δικαίως, ἵνα τὸ τῆς φύσεως ὁμότιμον παραστήσωσιν (Bas. ep. 52, 2). Es ist dieselbe φύσις und ἀξία τῆς θεότητος, eine φύσεως ὁμοτιμία, welche den drei Hypostasen zukommt (Greg. Naz. or. 31, 9. 10. 28; 29, 2). Die Homousie bezeichnet also die gleiche göttliche Substanz oder Natur, aber indem dieses auch die gleiche Würde und Herrlichkeit der drei Hypostasen.

d) So ergibt sich der Gedanke des dreieinigen Gottes: drei Personen in einer Gottheit. Ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν (Greg. Naz. or. 31, 9; 28, 31; 39, 11. 12), der Gesichtspunkt, von dem aus das geschieht, ist: ἵνα τὸ ἀσύγχυτον σώζηται τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐν τῇ μιᾷ φύσει τε καὶ ἀξίᾳ τῆς θεότητος (ib.) und: οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δὲ ἧττον θεός, οὐδὲ τὸ μὲν πρότερον τὸ δὲ ὕστερον, οὐδὲ βουλήσει τέμνεται οὐδὲ δυνάμει μερίζεται . . . ἀλλὰ ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις . . ἡ θεότης (ib. 14). So ist die hypostatische Unterscheidung wie die substanzielle Einheit gewart: ἀλλά τις ἄρρητος καὶ ἀκατανόητος ἐν τούτοις καταλαμβάνεται καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ διάκρισις, οὔτε τῆς τῶν ὑποστάσεων διαφορᾶς τὸ τῆς φύσεως συνεχὲς διασπώσης, οὔτε τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν κοινότητος τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων ἀναχεούσης (Bas. ep. 38, 4). — Ὁ τῆς εὐσεβείας λόγος οἶδέ τινα διάκρισιν ὑποστάσεων ἐν τῇ ἑνότητι τῆς φύσεως βλέπειν (Greg. Nyss. Cat. m. 1). Hiedurch sei die richtige Mitte zwischen Heidentum und Arianismus sowie Judentum und Sabellianismus festgestellt, der Einheit wie der Vielheit, der φύσις wie den πρόσωπα wird ihr Recht: ὥσπερ ὁ τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας μὴ ὁμολογῶν εἰς πολυθεΐαν ἐκπίπτει, οὕτως ὁ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων μὴ διδοὺς εἰς τὸν Ἰουδαϊσμὸν ὑποφέρεται (Bas. ep. 210, 5. de spir. s. 30, 77. Greg. Naz. or. 31, 30. Greg. Nyss. Cat. m. 1. 3. c. Eunom. IV, Mig. 45, 644). Aber die Formeln, die man gewonnen, schlossen neue Probleme in sich. Laut erhob sich der Widerspruch der Arianer, daß diese

τοιαύτην ἔννοιαν δοκεῖ μοι ἡ τοῦ ἀπαραλλάκτως ὁμοίου φωνὴ μᾶλλον ἤπερ ἡ τοῦ ὁμοουσίου ἁρμόττειν. Φῶς γὰρ φωτὶ μηδεμίαν ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον τὴν διαφορὰν ἔχον, ταὐτὸν μὲν οὐκ εἶναι, διότι ἐν ἰδίᾳ περιγραφῇ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἑκάτερον, ὅμοιον δὲ κατ' οὐσίαν ἀκριβῶς καὶ ἀπαραλλάκτως, ὀρθῶς ἂν οἶμαι λέγεσθαι. Hievon ist also Basilius ausgegangen und in diesem Sinn hat er dann das ὁμοούσιος interpretirt, s. oben.

Lehre, und nicht die ihrige, Polytheismus sei. Sind die drei Personen Petrus, Jakobus und Johannes *τρεῖς ἄνθρωποι*, so sei auch hier notwendig von *τρεῖς θεοί* zu reden (Greg. Nyss. Öhl. II, 188. Bas. ep. 189, 2 f. Apollin. *κατὰ μερ.* etc. p. 374 f.). An jener Voraussetzung fand man nichts auszusetzen (s. oben), und der Anwendung der Zal Eins auf die Gottheit glaubte man durch Berufung auf die quantitative Art des Zalbegriffes aus dem Wege gehen zu können (Bas. ep. 8, 2. de spir. s. 17. 18. Greg. Naz. or. 31, 18 f.). Jener Einrede gegenüber berief man sich auf die Autorität der Schrift, die von einem Gott redet (Greg. Nyss. ib. p. 192), vor allem aber darauf, daß man nur misbräuchlich drei Personen drei Menschen nenne. Das Wort *ἄνθρωπος* bezeichnet *τὸ κοινὸν τῆς φύσεως*. In drei Personen ist daher *μία φύσις* und *μία οὐσία*, und somit gilt: *κατὰ τὸν ἀκριβέστερον λόγον καὶ ἄνθρωπος εἷς κυρίως ἂν ῥηθείη* (Greg. Nyss. l. c. p. 192. 210. 222. 224. 226. 236). Aus diesem platonischen Gedanken schloß man dann auch hinsichtlich Gottes: *ἕνα θεόν φαμεν τὸν τῶν ἁπάντων δημιουργόν, εἰ καὶ ἐν τρισὶ προσώποις ἢ ὡς ὑποστάσεσι θεωρεῖται* (ib. p. 236). Es ist ein Verhältnis, wie es zwischen Adam und Eva und Seth bestand: *ἆρ' οὖν ταὐτόν σοι φαίνεται πλάσμα* (Adam) *καὶ τμῆμα* (Eva) *καὶ γέννημα* (Seth); *πῶς οὔ; ὁμοούσια δὲ ταῦτα ἢ τί; πῶς δ' οὔ; ὡμολόγηται οὖν καὶ τὰ διαφόρως ὑποστάντα τῆς αὐτῆς εἶναι οὐσίας ἐνδέχεσθαι;* (Greg. Naz. or. 31, 11. 14. 15. 32. Bas. ep. 210, 4.) Die drei sind ein Gott, aber: *μὴ πρόσωπον δηλοῖ τὸ θεὸς ἀλλὰ τὴν οὐσίαν* (Greg. Nyss. l. c. p. 222 cf. Apollin. dial. de trin. p. 270: *μία οὖν ὑπόστασις; Οὔ*) und: *μοναρχία δὲ οὐχ ἣν ἓν περιγράφει πρόσωπον . . . ἀλλ' ἣν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι καὶ γνώμης σύμπνοια καὶ ταυτότης κινήσεως καὶ πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις . . ., ὥστε κἂν ἀριθμῷ διαφέρῃ, τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι* (Greg. Naz. or. 29, 2)[1]).

e) Endlich ist hervorzuheben, daß die genannten Theologen energisch für die Homousie des heil. Geistes eingetreten sind, auch darin dem Vorgang des Athanasius folgend (s. S. 170. 182), s. bes. Basil. de spir. s. c. Eunom. l. III. Greg. Naz. or. 31. Apolli-

1) Lehrreich für diese Hinneigung zum Tritheismus sind die dialogi de trin. des Apollinaris. Hier wird die *θεότης* der einen *ἀνθρωπότης* gleichgesetzt, die den beiden *ὑποστάσεις* Petrus und Paulus eignet (p. 272 cf. 254. 271 f.), oder p. 281: *ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος καὶ διάκονος ὁμοούσιοί εἰσιν· ὁμοούσιον ἄρα πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον ὡμολόγηκας.*

naris Antirrh. p. 223 ff. 248 ff. dial. de tr. p. 307 ff. Die mannigfachsten Aussagen über den Geist fanden sie noch vor, die einen hielten ihn für eine *ἐνέργεια,* andere für ein *κτίσμα,* andere für Gott, andere glaubten schriftgemäß zu handeln, indem sie jede bestimmte Aussage ablehnten (Greg. Naz. or. 31, 5, s. auch Cyrill. v. Jer. Cat. 16, 23 und vgl. den Macedonianer bei Apollin. mit der oft wiederholten Frage: *ποῦ γέγραπται· θεὸς τὸ πνεῦμα;* p. 307. 324 f. 321. 323. 317. 328 f. 330). Der ältere Zustand der Lehre (außer Irenäus s. S. 81) spiegelt sich darin wieder. Dem gegenüber hielt es — auf der einmal beschrittenen Ban fortgehend — nicht schwer nachzuweisen, daß er eine *ὑπόστασις* wie der Vater und der Son ist, nach der Schrift und dem Taufbekenntnis, daß er die gleiche göttliche *ἐνέργεια* mit jenen teilt, und daß ihm somit die gleiche göttliche *οὐσία* und *ἀξία* zustehe, er somit *ὁμοούσιος* sei, und mit dem Vater und Son angebetet werde (z. B. Basil. hom. 15, 3; 125, 3. de sp. s. 1, 3; 10; 11; 16; 19, 49; 21; 25. c. Eunom. III, 1. 3. Greg. Naz. or. 31, 4 f. 7. 9 f. 12. Greg. Nyss. Öhl. II, 160. 170 ff. Apollin. p. 327. 331. 334)[1]). Das Specifische seiner Wirksamkeit wird in der Vollendung und Ausfürung des Erlösungswerkes erblickt, er vereinigt die Menschheit mit dem Logos und teilt ihr die Gaben Gottes zu (Basil. de sp. s. 15, 36; 16, 38. hom. 15, 3[2]). Greg. Naz. or. 34). Sein Verhältnis zum Vater wird — im Unterschied zum Son (sonst gäbe es zwei Söne) — nicht als Zeugung, sondern als *ἔκπεμψις* und *ἐκπορεύεσθαι* bezeichnet (s. S. 184). Auch die Formel *ἐκ πατρὸς διὰ υἱοῦ* findet sich (Basil. c. Eunom. III, 6. Greg. Naz. Apollin. dialogi p. 313 vgl. dazu Thomasius, DG. I², S. 270 f.).

Die Modifikation, welche hier mit der altnicänischen Lehre vorgenommen ist, springt in das Auge. Athanasius (und Marcell) lehrten den einen Gott, der ein dreifaltiges Personleben fürt und sich als

1) Neben den Schriftgründen berief man sich auch auf die Väter, Irenäus, Clemens Rom., Dionys von Rom und Dionys von Alex., Origenes, Gregor Thaumat., Firmilian, Meletius (s. Basil. de sp. s. 29, 72—74).

2) *Πάντας φωτίζει πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ κατανόησιν, ἐμπνεῖ τοῖς προφήταις, νομοθέτας σοφίζει, ἱερέας τελειοῖ, ἐνισχύει βασιλεῖς, καταρτίζει δικαίους, σεμνύνει σώφρονας, ἐνεργεῖ χαρίσματα ἰαμάτων, ζωοποιεῖ τοὺς νεκρούς, λύει τοὺς πεπεδημένους, υἱοθετεῖ τοὺς ἠλλοτριωμένους. Ταῦτα διὰ τῆς ἄνωθεν γεννήσεως ἐνεργεῖ . . . Δι' αὐτοῦ οἱ ἀσθενεῖς ἰσχυροί, οἱ πτωχοὶ πλουτίζουσιν, οἱ ἰδιῶται τῷ λόγῳ σοφότεροί εἰσι τῶν σοφῶν . . . Ὅλον ἑκάστῳ ἐνοικεῖ, καὶ ὅλον ἐστὶ μετὰ τοῦ θεοῦ. Οὐ λειτουργικῶς διακονεῖ τὰς δωρεὰς ἀλλ' αὐθεντικῶς διαιρεῖ τὰ χαρίσματα.*

solcher offenbart, die Kappadocier denken an drei göttliche Hypostasen, welche vermöge der gleichen Wirksamkeit als Inhaber einer Natur und der gleichen Ehre erkannt werden. Mit Mühe und Not hat man sich hier des Polytheismus erwehrt. So aber wurde für die Orientalen die nicänische Lehre erst vom Geruch des Sabellianismus rein, so schien die Persönlichkeit des Logos genügend gesichert. Die Kappadocier haben die Lehre des Athanasius nach den Gedanken und Motiven der Logoschristologie des Origenes interpretirt. Sie haben freilich dafür einen hohen Preis gezalt — seine Größe haben sie nicht empfunden — den Gedanken des persönlichen Gottes. Drei Persönlichkeiten und eine abstrakte unpersönliche Usie sind das Resultat. In dieser Form lasten die Begriffe *οὐσία* und *φύσις* schwer auf der Gotteslehre, denn sie stehen im Gegensatz zur Persönlichkeit Gottes. Es war eine gewisse Correktur, daß man — inconsequenterweise — die Gottheit schließlich doch dem Vater gleichsetzte, was wieder ein Rest des alten Subordinatianismus ist. Der Vater ist die Gottheit als das Princip, aus welchem Son und Geist hervorgehen: *Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία· θεός, ἕνωσις δὲ ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς* (Greg. Naz. or. 42, 15; 20, 7). Und besonders: *ἓν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ πατρός, ἐξ οὗ ὁ υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται. Διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεόν φαμεν, ἐπεὶ καὶ συνυπάρχει αὐτοῖς* (Greg. Nyss. Öhl. II, 226. Apollin. *κατὰ μερ.* etc. p. 373; 273)[1]). So ist für die Anschauung von dem wesenseinen dreifaltigen Gott die Lehre von dem wesensgleichen dreieinigen Gott getreten. Daß Athanasius sie tragen konnte, one sich je für sie zu erwärmen oder die ihm zugemutete Verdammung des Marcell (s. Basil. ep. 125) zu vollziehen, begreift sich nach dem Vorhergehenden. — Dieses ist die Lehre der Männer, die sich als die Erben des Nicänums fülten (Bas. ep. 52, 1)[2]). Den Gott aber, zu dem man sich über alle Engel erhebt (Bas. hom. 15, 1), glaubte man genau in diese Formeln fassen zu sollen: *ἐπὶ δὲ τοῦ θείου δόγματος οὐκέτι*

1) Apollinaris schreibt freilich auch: *οὐχ ὅσα ὁ πατὴρ βούλεται μόνον ἀνάγκη καὶ τὸν υἱὸν βούλεσθαι, ἀλλ' ὅσα καὶ ὁ υἱὸς βούλεται ἀνάγκη καὶ τὸν πατέρα βούλεσθαι. Ἐπιτάξει οὖν καὶ ὁ υἱὸς τῷ πατρὶ περὶ ὧν βούλεται εἴ γε καὶ ἐπιτάττεται, εἰ δὲ ἐπιτάττεται μόνον, ἀναγκαζόμενος καὶ οὐχὶ βουλόμενος ὑπηρετεῖ*, Dräseke p. 209 vgl. Augustin.

2) Vgl. Apollin. dial. de trin. p. 264: *ὅταν γὰρ ὁμολογήσῃς ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί, τότε χριστιανὸς ἐγένου*, ebenso p. 276. 280.

ὁμοίως ἀκίνδυνος ἡ διάφορος χρῆσις τῶν ὀνομάτων, οὐ γὰρ μικρὸν ἐνταῦθα τὸ παρὰ μικρόν (Greg. Nyss. Öhl. II, 192). Die Kämpfe der Zeit und das Spiel mit Formeln haben einen peinlichen Begriff der Orthodoxie gezeitigt.

4. Nur unter mannigfachen Wechselfällen ist die neue Orthodoxie zum Siege gekommen. Julian war wesentlich indifferent (den Athanasius „den Feind der Götter" verfolgte er, Theod. h. e. III, 5. Jul. ep. 6), Jovian regierte nur zehn Monate. Valens verfolgte Homousianer wie Homoiusianer (Theod. h. e. IV, 11 ff. Socr. IV, 16). Das Morgenland neigte sich nun immer mehr der abendländischen Orthodoxie zu (Gesandtschaft an Liberius v. Rom, Synode zu Tyana, 367, s. Socr. h. e. IV, 12; Synode zu Antiochien, 379, s. Mansi III, 461 ff.), jetzt war Basilius als Fürer hervorgetreten. Im Abendland hat sich die nicänische Orthodoxie mittlerweile festigen können unter Valentinian und Gratian sowie dem römischen Bischof Damasus (seine 1. röm. Synode 369 oder 370, bekennt: Vater und Son seien *unius essentiae sive substantiae, simul et spiritus sanctus,* Mansi III, 444; auch die Macedonianer werden in Rom, auf Betreiben der Orientalen, verdammt, 374, s. Mansi, III, 488, ebenso die Marcellianer, 380, s. Theod. h. e. V, 11, vgl. Hefele C. G. I^2, 739 ff. Rade, Damasus). Theodosius der Gr. erhob im Orient die römisch alexandrinische Orthodoxie zum Reichsgesetz 380 (Cod. Theod. XVI, 1, 2: *patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub pari maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos,* vgl. I, 6). Aber er hat die neue orientalische Orthodoxie in weiser Schonung anerkannt, wie besonders seine Stellungnahme für Meletius von Antiochien beweist. Hier bestand seit 360 das vielbesprochene Schisma zwischen dem homoiusianisch neuorthodoxen Meletius und dem altorthodoxen Paulinus (s. Möller, PRE. IX, 530 ff. vgl. Harnack, DG. II. 260 Anm.). Der Kaiser berief ersteren zum Leiter der großen abschließenden Synode von Constantinopel, 381. Es war eine Versammlung orientalischer Bischöfe (Theodoret. h. e. V, 6 vgl. Hefele CG. II^2, 3). Hundertfünfzig orthodoxe und sechsundfünfzig macedonianische Bischöfe (bes. aus den Gegenden am Hellespont) beteiligten sich. Der Versuch letztere zu gewinnen, schlug fehl (Socr. h. e. V, 8). Die Synode fertigte einen ausfürlichen *τόμος*

über die orthodoxe Trinitätslehre [1]), stellte aber kein besonderes Bekenntnis auf, sondern ließ es bei dem zum Schibboleth gewordenen Bekenntnis von Nicäa sein Bewenden haben [2]).

Damit war die Lehre des Athanasius auch im Morgenland anerkannt, freilich in der oben besprochenen Interpretation. Das Abendland ist von der Lösung nicht ganz befriedigt gewesen. Man verlangte nach einer etwa in Alexandrien oder in Rom abzuhaltenden Versammlung (Mansi III, 623. 630). Allein Theodosius berief (382)

1) Vielleicht gehören die als erster Kanon der Synode überlieferten Anathematismen zu dieser Abhandlung (Tillemont, Mémoires etc. IX, 221). Dieselben bekennen sich zum Bekenntnis von Nicäa, und verwerfen die Eunomianer oder Anomöer, die Arianer oder Eudoxianer, die Semiarianer oder Pneumatomachen, sowie die Sabellianer, Marcellianer, die Photinianer und die Apollinaristen. — Die Lehre des Marcell, die inzwischen auch Rom preisgegeben hatte, ist hier dem Sabellianismus beigeordnet.

2) Das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum (auch blos Nicaenum) ist sicher nicht das Bekenntnis dieser Synode, denn 1) wird es vor der Synode zu Chalcedon (451) nicht als solches erwänt, s. Greg. Naz. ep. 102, die Synode von Constantinopel v. J. 382, das Concil zu Ephesus, 2) paßt der Abschnitt über den heil. Geist nicht zur Situation, 3) wird das Bekenntnis bereits 374 von Epiphanius (Ancorat. 119) angefürt (es ist nichts anders als das vermutlich von Cyrill v. Jer. bearbeitetete Taufbekenntnis der Kirche zu Jerusalem (Cyrill. Cat. 5, 12)). Wie man dazu gekommen ist, es der Synode v. 381 beizulegen, ist nicht mehr nachzuweisen. Nach 500 kam es in Gebrauch und verdrängte das Nicänum. Vgl. Caspari in Ztschr. f. luth. Theol. 1857, S. 634; Quellen etc. I. Hort, Two dissertations, 1876 und bes. Harnack PRE. VIII, 212 ff. Der Wortlaut ist: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν· εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.* — Verglichen mit dem Nicänum fehlt das *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* sowie die Anathematismen, verglichen mit der neueren Lehrentwicklung fehlt das *ὁμοούσιος* hinsichtlich des hl. Geistes.

eine zweite Synode nach Constantinopel, gleichzeitig tagte eine Synode zu Rom. Erstere richtete an letztere ein Schreiben in dem sie sich zum nicänischen Glauben bekannte, unter Berufung auf die Synode von Antiochien und den Tomus des vorhergehenden Jares (Theod. h. e. V, 9). Im Abendland wie Morgenland ist nun der nicänische Glaube zur Herrschaft gekommen. Der Versuch des Theodosius 383, zu Constantinopel die Arianer und Macedonianer zu gewinnen scheiterte. Hinfort trat der Staat für die Orthodoxie und wider die Arianer ein (Socr. V, 10. Sozom. VII, 12). So steht die Staatsraison am Ende wie am Anfang des großen Streites. Die Kirche hat ihr erstes Dogma gewonnen, indem sie zur Staatskirche wurde. Aber dieses Dogma ist aus dem Glauben der Gemeinde hervorgewachsen. Der Arianismus hat sich noch einige Zeit gehalten, aber seine Zeit war vorüber (Philostorg. h. e. XII, 11. Sozom. h. e. VIII, 1), eine vorübergehende Rolle hat er dann noch unter den germanischen Völkern gespielt.

§ 22. Der Abschluß der Trinitätslehre.

Noch ehe wir auf die Kämpfe um die Naturen in Christo eingehen, muß hier in Kürze des Abschlusses des trinitarischen Dogmas gedacht werden. Im Morgenland bezeichnet Johannes von Damascus († nach 754), im Abendland Augustinus († 430) den Abschluß der Entwicklung.

Spätere Monophysiten, wie Johannes Askusnages und Johannes Philoponus haben die kappadocische Lehre nach der aristotelischen Philosophie (φύσις und ὑπόστασις = Gattung und Individuum), zum Tritheismus fortgefürt (s. Joh. Damasc. de haer. 83. Leont. de sectis Act. V, 6. Phot. Bibl. cod. 75. Joh. v. Ephes. h. e. V, 1—12 übers. v. Schönfelder, der S. 275 ff. die Lehre eingehend erörtert hat). Gegenüber solchen Consequenzen hat dann Johannes von Damascus in seinem maßgebenden dogmatischen Werk *de fide orthodoxa*, die orthodoxe Lehre, besonders den Kappadociern folgend, noch einmal dargestellt, nicht one die Einheit Gottes deutlicher als jene zu waren (Opp. ed. Lequien, bei Migne gr. 91 ff. vgl. Langen, Joh. v. Dam., 1879).

1. Vater, Son und Geist sind *εἷς θεός* oder *μία οὐσία* (fid. orth. I, 2), nicht aber eine *ὑπόστασις* oder ein *πρόσωπον*: *ἀδύνατον τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τῆς θεότητος, εἰ καὶ ἥνωνται ἀλλήλαις, μίαν ὑπόστασιν εἰπεῖν* (III, 5 vgl. III, 15, p. 233). Dieser

eine Gott ist der Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt: *μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα, μίαν δύναμιν, μίαν θέλησιν, μίαν ἐνέργειαν, μίαν ἀρχήν, μίαν ἐξουσίαν, μίαν κυριότητα, μίαν βασιλείαν, ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι γνωριζομένην τε καὶ προσκυνουμένην μιᾷ προσκυνήσει . . . ἀσυγχύτως ἡνωμέναις καὶ ἀδιαστάτως διαιρουμέναις* (I, 8 p. 132. 139. 140). Somit ist der Logos *αὐτὸς κατὰ τὴν φύσιν* mit dem Vater (I, 6). Die drei Hypostasen, so real sie immer zu fassen sind, verhalten sich demnach auch nicht wie drei Menschen zu einander (I, 8 p. 138). Sie sind eins, nur daß sie nach dem *τρόπος ὑπάρξεως* unterschieden zu denken sind: *κατὰ πάντα ἕν εἰσιν . . . πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως· ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον· ἕνα γὰρ θεὸν γινώσκομεν ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως* (I, 8 p. 139). Dieses Verhältnis bestimmt sich näher als ein unvermengtes Ineinandersein der drei Hypostasen (nach Joh. 14, 11): *ἐν ἀλλήλαις αἱ ὑποστάσεις εἰσίν.* — *ἑνοῦνται . . . οὐχ ὥστε συγχεῖσθαι ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων· καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύρσεως* (I, 8 p. 140. 138). Also: *ἀμέριστος γὰρ ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἡ θεότης καὶ οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων καὶ ἀδιαστάτοις οὖσι μία τοῦ φωτὸς σύγκρασίς τε καὶ συνάφεια* (ib.). — Trotz der principiellen Ablehnung des Subordinatianismus hat Joh. Dam. doch den Vater als die *ἀρχή* der Gottheit bezeichnet (I, 7. 8) und demgemäß den Geist aus dem Vater hervorgehen lassen, freilich „durch den Logos“ (I, 12). An diese Betrachtungsweise, die doch nichts Anderes als ein Überrest des griechischen Subordinatianismus ist, hat sich der lang dauernde und nicht zum Austrag gebrachte Streit [1]) zwischen der römischen und griechischen Kirche über den Ausgang des heil. Geistes (*filioque*) geschlossen, s. Langen, Die trinitar. Lehrdifferenz 1876 Gass, Symbolik der griech. Kirche S. 152 ff. Kattenbusch, Confessionskunde I, S. 323 ff.

2. Die abendländische Auffassung der Trinität fand ihren Abschluß in dem großen und großartigen Werk Augustinus *de trinitate* ll. 15, welches einerseits die Anschauung der Lateiner von der Trinität — in ihrer Abweichung von den Griechen — noch einmal klarstellt,

1) Vgl. den russ. Katechismus (Schaff, Creeds of Christendom II, 481 f. 461) und die Verhandlungen zwischen Altkatholiken und Griechen zu Bonn 1874, s. den „Bericht“ darüber von Reusch S. 26 ff.

andererseits durch seine Methode und seine Probleme von höchster Bedeutung für die Dogmatik des Abendlandes geworden ist[1]). Das Abendland, das haben wir gelernt, stand stets auf der Seite der Nicäner (Athanas. und Marcell), die Formeln Tertullians sind das Mittel gewesen, durch das die strenge Einheit Gottes als nicht gegen den persönlichen Unterschied in Gott präjudicirend erkannt wurde. Man dachte nicht sabellianisch, aber man fand auch nicht Anlaß die alexandrinische Theologie als sabellianisirend zu verdächtigen. So erkannte man schließlich nur zögernd die jungnicänische Orthodoxie an.

Augustin ist ganz Abendländer in dieser Hinsicht. Nicht die griechische Theologie und auch nicht eigentlich die nicänische Synode ist für ihn maßgebend, sondern die *fides catholica* z. B. ep. 120, 17. in Joh. tr. 74, 1; 98, 7; 18, 2; 37, 6. de doctr. chr. III, 1 (vgl. Reuter, Augustin. Studien S. 185 ff.).

S. über seine Trinitätslehre: Baur, Lehre von der Dreieinigkeit 1841, S. 828 ff. Nitzsch DG I, 305 ff. Thomasius, DG. I², 281 ff. Dorner, Aug. 1873, S. 5 ff. Bindemann, Der heil. Aug. III, 709 ff. Gangauf, Aug. spekulat. Lehre von Gott, 1865.

Die Grundlage der Gedanken Augustins ist die Einheit Gottes. Der eine und einfache Gott ist die Trinität: *et haec trinitas unus est deus, nec ideo non simplex, quia trinitas* (de civ. dei XI, 10. de trin. V, 7, 9; VIII, 1. de fid. et symb. 8, 20). *Unus quippe deus est ipsa trinitas et sic unus deus quomodo unus creator* (c. serm. Arian. 3). Demgemäß eignet dem einen dreieinigen Gott eine Substanz, eine Natur, eine Wirkung und ein Wille: *inseparabilia sunt opera trinitatis* (ib. 4. de trin. II, 5, 9. Enchirid. 12, 38. de symbolo 2. c. Maxim. II, 10, 2. in Joh. tract. 18, 6; 20, 3. 7; 95, 1; 21, 11). Mit diesem Gedanken wird voller Ernst gemacht, sodaß auch die Theophanien des alten Bundes nicht ausschließlich auf den Son bezogen werden (trin. II, 15 ff.). Ja der Son (und der Geist) hat an seiner *missio* in die Welt auch aktiven Anteil, indem dieselbe sich doch nicht anders als durch das *verbum patris* vollzog: *incarnationem . . . una eademque operatione patris et filii inseparabiliter esse factam, non utique inde separato spiritu sancto* cf. Mtth. 1, 18. — *Quem eum pater verbo misit, a patre et verbo eius factum est, ut mitteretur. Ergo a patre et filio missus est idem filius, quia verbum patris est ipse filius* (trin. II, 5, 9). Daß aber gerade der Son (und Geist) und nicht der Vater ent-

1) S. die kurze Übersicht des Inhalts l. XV, 3 § 5.

sandt werden, hat seinen Grund nicht daran, daß sie geringer sind als der Vater, sondern daran, daß sie aus jenem hervorgehen (ib. IV, 20, 27. c. serm. Ar. 4 cf. de symb. 9 opp. VIII, 1636). Vater, Son und Geist sind somit nicht drei von einander unterschiedene Personen in dem Sinn von drei menschlichen Personen, die unter ein gemeinsames Genus fallen (in Joh. tr. 39, 2 f.; 91, 4). Vielmehr ist jede göttliche Person, auf die Substanz gesehen, identisch mit den anderen oder mit der ganzen göttlichen Substanz: *non enim maior essentia est pater et filius et spiritus sanctus simul quam solus pater aut solus filius, sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis* (de trin. VII, 6, 11; VIII, 1; VI, 7, 9; 10, 12: *nec plus aliquid sint duae quam una;* in diesem Sinn der Identität der Substanz: ὁμοούσιος in Joh. tr. 97, 4).

Der eine persönliche Gott steht Augustin somit fest. Nun steht aber nicht minder fest, daß drei Personen in dem einen Gott sind. Nicht wie die Species zum Genus oder die Accidenzien zur Substanz verhalten sie sich zu Gott, ebenso ist jeder quantitative oder qualitative Unterschied ausgeschlossen (z. B. trin. V, 5, 6; VII, 3, 6; 5, 11; VIII, 1). Vielmehr soll die innere gegenseitige Beziehung der drei durch jene Bezeichnung ausgedrückt werden: *non secundum substantiam haec dicuntur, quia non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem et alterutrum ista dicuntur; neque secundum accidens, quia et quod dicitur pater et quod dicitur filius aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamvis diversum sit patrem esse et filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum r e l a t i v u m, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile* (trin. V, 5, 6; 8, 9; VIII, 1 init. vgl. *alius non aliud:* civ. dei XI, 10, 1). Der eine Gott ist nie entweder nur Vater oder nur Son, sondern Vater, Son und Geist sind die drei einander fordernden Existenzformen des einen Gottes. Sie sind demnach substanziell identisch, ja das Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen ist ein gegenseitiges. Der Vater, der dem Son befiehlt, ist nicht minder abhängig von diesem als dieser von ihm (c. serm. Ar. 3). Vater, Son und Geist schauen in sich die ganze ungeteilte Gottheit, nur daß sie jedem unter verschiedenem Gesichtspunkt eignet als zeugend, erzeugt und durch Spiration bestehend. *Sciunt ergo invicem pater et filius, sed ille gignendo, iste nascendo* (trin. XV, 14, 23). Zwischen den drei Hypostasen besteht das Verhältnis einer gegenseitigen Durchwonung und Durchdringung (trin. VI, 7, 9). Hinsicht-

lich der Bezeichnung dieses Verhältnisses will die Formel *persona* (oder *substantia*) Augustin nicht recht genügen: *tamen quum quaeritur: quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur sed ne taceretur* (trin. V, 9, 10)[1]. Daß bei dieser Fassung der Trinität, der heil. Geist nicht nur vom Vater, *sed simul de utroque procedit,* ist selbstverständlich (XV, 17, 29. in Joh. tr. 99, 6).

Nach Augustin fürt also der eine persönliche Gott mit innerer Notwendigkeit ein dreifach in sich bezogenes Personleben. In einer Reihe von Analogien hat Aug. seine Auffassung zu verdeutlichen und die Möglichkeit des dreifachen Lebens in dem einen Gott zu erweisen versucht. Aus der Seele des Menschen bringt er diese Analogien herbei wegen der gottesbildlichen Art derselben. So bei der Anschauung (*res quam videmus, visio, utrumque copulans intentio voluntatis* trin. XI, 2, 2 cf. XV, 3, 5), im Gedanken (*ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione et quae utrumque copulat voluntate* ib. XI, 3, 6), im menschlichen Geist (IX und X; XV, 3, 5: *mens et notitia, qua se novit, et amor, quo se notitiamque suam diligit. — memoria, intelligentia, voluntas*), in der Liebe (IX, 2, 2: *amans et quod amatur et amor*). Diese Analogien bringen nicht nur, wie die älteren der Natur entnommenen (vgl. bei Aug. de fid. et symb. 9, 17), zum Ausdruck, daß drei = eins ist, sondern daß eine einheitliche geistige Größe von einem dreifachen Centrum bewegt und bedingt wird. In diesem Gedanken liegt ein wirklicher Fortschritt über die zwischen der Dreiheit und Einheit schwankenden Vorstellungen der früheren vor. Augustin hat es unvergeßlich gemacht, daß es keine christliche Trinitätslehre geben kann, die nicht die Lehre von dem einen persönlichen Gott ist. *Ter dixi deus, sed non dixi tres deos, magis enim deus ter quam dii tres, quia pater et filius et spiritus sanctus unus deus: hoc optime nostis* (in Joh. tr. 6, 2 cf. serm. 2 15, 8: *trina unitas*). Aug. hat das lebhafte Bewußtsein nicht verleugnet, daß alle seine Versuche an die Sache nicht heranreichen. Er beschließt sein Werk mit den Worten: *Domine, deus noster, credimus in te patrem et filium et spiritum sanctum. Neque enim diceret*

1) Für die augustinische Terminologie ist die ganze Stelle wichtig: μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις übersetzt er: *unam essentiam, tres substantias,* entscheidet sich aber dann für die Ausdrucksweise: *unam essentiam vel substantiam, tres autem personas,* vgl. VII, 5, 10, wo mit Berufung auf Ex. 3, 24 der Ausdruck *essentia* der *substantia* vorgezogen wird.

veritas: ite, baptizate etc. (Mtth. 28, 20), *nisi trinitas esses . . . Meminerim tui, intelligam te, diligam te Domine deus une, deus trinitas, quaecunque dixi in his libris de tuo agnoscant et tui, si qua de meo et tu ignosce et tui* (XV, 21, 51) [1]).

Durch das sog. Athanasianum oder Symbolum Quicunque [2]) ist die augustinische Anschauung — in ihren Grundzügen — dem Abendland überliefert worden: *ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes. Alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas. Qualis pater talis filius talis et spiritus sanctus.... et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, sicut non tres increati nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus, non tres omnipotentes, sed unus omnipotens Filius a patre solus est, non factus, non creatus, sed genitus. Spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens Est in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi et coaequales, ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat* (§ 3—26).

Zweites Kapitel.

Das Dogma von der einen Person und den beiden Naturen Christi.

§ 23. Der Ursprung der Kämpfe um die zwei Naturen in Christo.

Zweierlei hat man aus der Überlieferung als feststehend überkommen: Die Wirklichkeit der Menschheit Christi und seines menschlichen Handelns und Leidens (dem Doketismus des 2. Jarh. gegenüber erkannt) und die Wirklichkeit und Homousie seiner Gottheit. Gottheit

1) Mehr nach dem kappadocischen Schema: drei Personen, die durch *una substantia, divinitas, voluntas, praeceptio* eins sind, hatte Ambrosius die Trinität dargestellt, s. de fide ad Grat. I, 2, 17—19; III, c. 12. 26; II, 8, 73; 10, 86; III, 14, 108; IV, 6, 68; 8, 83 etc.

2) Über die Entstehung dieses Symbols liegt z. Z. noch Alles im Dunkeln. Klar ist aber, daß es zu Athanasius keine Beziehung hat, sondern augustinische Theologie repräsentirt. Die Formel wird im 2. Viertel des 5. Jar-

und Menschheit sind nun in einer Person vereinigt, ein *σύνθετον* liegt vor (Orig.), aber darüber, wie diese Vereinigung denkbar ist, wie besonders zwei persönliche Naturen eine Person ausmachen können, darüber hatte man sich keine weiteren Gedanken gemacht, trotz der Sätze der dynamischen Monarchianer. Nur das Abendland besaß an der Behauptung Tertullians von der einen Person in zwei Substanzen eine Formel, die den Tatbestand befriedigend zu umschreiben schien, die sich an der Trinitätslehre bewärt hatte, und über welcher man sich weiteren Nachdenkens entschlagen zu dürfen meinte, die man in den Kämpfen der Folgezeit allen Fragen der Orientalen als ausreichende Lösung entgegenhielt.

1. So lagen die Dinge, als Apollinaris von Laodicea (geb. ca. 310) das christologische Problem scharf bestimmte und sogleich einen klaren und provocirenden Lösungsversuch hinzufügte.

Von seinen Schriften kommen hier in Betracht die dem Greg. Thaumat. beigelegte *κατὰ μέρος πιστίς,* de divin. incarnatione fragm., die pseudoathanasianische Schrift *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* und eine Anzal von Fragmenten, s. Dräseke, in d. Text. u. Unters. VII, 3. 4. Caspari, Alte und neue Quellen etc. S. 65 ff. Im Übrigen die Gegenschriften: Athanas. c. Apollinar. (Echtheit bezweifelt) vgl. bei Epiphan. h. 77. Greg. Naz. ep. ad Nectarium, epistolae ad Cledonium. Greg. Nyss. Antirrheticus c. Apollinar. Theodoret Eranistes dial. 5. haeret. fabul. IV, 8. Theodors v. Mopsuestia Frgg. aus c. Apollin. und de Apollinari. Vgl. Dorner, Enwicklungsgeschich. d. Lehre v. d. Pers. Christi I, S. 975—1036.

a) An einem doppelten Gegensatz hat sich die Christologie dieses begeisterten Vorkämpfers für das *ὁμοούσιον* ausgebildet, der arianischen Lehre von der Veränderlichkeit des Logos und der äußerlichen Parataxe der beiden Naturen Christi bei den antiochenischen Theologen, den *παυλιανίζοντες* (Paul v. Samos.), welche *ἄλλον μὲν τὸν ἐξ οὐρανοῦ λέγουσι, θεὸν ὁμολογοῦντες αὐτόν, ἄλλον δὲ τὸν ἐκ γῆς ἄνθρωπον, λέγοντες τὸν μὲν ἄκτιστον, τὸν δὲ κτιστόν* (ad Dionys. ep. p. 348 vgl. ep. ad Jov. p. 342 cf. p. 381). Positiv fesselte sein

hunderts vermutlich in Südgallien, in den Kreisen des Cassian oder des Vincenz entstanden sein. Dazu stimmt, daß Cäsarius wie die Schule des Faustus ihre Einprägung verlangt (Morin in La science cath. 1891 p. 673 ff. cf. Mi. 5, 168. Ps. Aug. serm. 244. Hauck, Ztschr. f. k. Wiss. 1885 S. 364). Der 2. Teil (§ 27 ff.) wird nicht viel jünger als der 1. sein, er ist vielleicht in Folge von Cassians de incarn. (s. z. B. III, 5. IV. 5. V, 7. VI, 13. 14 f. 17. 22) hinzugefügt. Das Ath. ist dann Bekenntnis der fränkischen und schließlich der ganzen abendländischen Kirche geworden. Das Material s. bei Swainson, The Nicene and Apostles Creeds, 1875, S. 195 ff.

Denken der Gott Christus. Nach der einen Seite galt es die Christologie so zu gestalten, daß kein Schatten der Veränderlichkeit auf Christus fällt. Dieses schien aber nur möglich zu sein, wenn dieser Mensch wirklich Gott war, wenn es keinen freien menschlichen Willen in ihm gab (de incarn. p. 383. 387. 388). Sonst wäre er der Sünde unterworfen (fid. conf. p. 393 u. Ath. c. Apoll. I, 2; II, 6. 8. Greg. Nyss. Antirrh. 40. 51. Greg. Naz. ad Cled. I, 10) und der die Erlösung bewirkende Tod Christi wäre nur der Tod eines Menschen (de inc. p. 391. in inc. adversar. p. 395). Andererseits hilft die äußerliche Nebeneinanderstellung über die Schwierigkeiten nicht hinweg. Es ist unmöglich die Gottheit und die Menschheit *ἐξ ὁλοκλήρου* sich zu einer Person zusammenschließen zu lassen (de inc. p. 384. 388. 389. 400), zwei Prosopa wären die notwendige Folge (ib. 387. 392). *Ὅτι δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται* (Ath. c. Ap. I, 2). Man käme zu einem Fabelwesen, wie dem Minotaurus oder Tragelaphen, oder man würde genötigt für die *τριάς* eine *τετράς* einzufüren (Greg. Nyss. Antirrh. 42). Nur indem die *σάρξ* Christi *ἓν πρόσωπον* mit seiner Gottheit bildet, ist die Anbetung Jesu, one zugleich in Menschenanbetung zu verfallen, möglich (p. 389. 349. 350). Nur so ist die Erlösung eine Gottestat. — b) Daraus folgt nun: Die unwandelbare Gottheit Christi und die Einheit der Person des Erlösers ist nur aufrechtzuerhalten, wenn man auf die Integrität der menschlichen Natur verzichtet. Änliches hatten schon die Arianer gelehrt aus einem dem Apoll. entgegengesetzten Interesse (um alle Regungen der Wandelbarkeit und Schwäche Jesu auf den Logos beziehen zu können), daß nämlich Christus nicht *ἐνανθρωπήσας*, sondern nur *σαρκωθείς* war und somit nur den menschlichen Leib, nicht auch die Seele angenommen habe (s. das Bekenntnis des Eudoxius b. Caspari a. a. O. IV, S. 180. Athanas. c. Apollin. II, 4. Greg. Naz. ad Cled. ep. II, 7. Epiph. Ancor. 33 vgl. S. 159 f.). Dieselbe Folgerung zog Apollinaris nur mit anderer Absicht und in anderem Sinn. Nach 1. Thess. 5, 23 stand ihm die Trichotomie des Menschen fest (de inc. p. 382. 388. 390). Der Logos hat Leib und Seele des Menschen angenommen, an Stelle des *νοῦς* oder der *ψυχὴ νοερά* ist aber der göttliche Logos selbst getreten. *Τὸ δὲ πνεῦμα τουτέστι τὸν νοῦν θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος, εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται* (de inc. p. 382. 401). So gilt der Satz: *οὕτω ἓν ζῷον ἐκ κινουμένου καὶ κινητικοῦ συνίστατο, καὶ οὐ δύο ἢ ἐκ δύο τελείων καὶ αὐτοκινήτων* (de inc. p. 384); und so ist

Christus eine Person mit einem Personleben in νοῦς und θέλησις und ἐνέργεια, nämlich dem rein göttlichen (p. 349. 399. 400. 401). *Εἰπὼν γὰρ ὅτι „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο", οὐ προσέθηκε „καὶ ψυχή"· ἀδύνατον γὰρ δύο νοερὰ καὶ θελητικὰ ἐν τῷ αὐτῷ ἅμα κατοικεῖν, ἵνα μὴ τὸ ἕτερον κατὰ τοῦ ἑτέρου ἀντιστρατεύηται διὰ τῆς οἰκείας θελήσεως καὶ ἐνεργείας· οὐκοῦν οὐ ψυχῆς ἀνθρωπίνης ἐπελάβετο ὁ λόγος ἀλλὰ μόνον σπέρματος Ἀβραάμ* (de unione frg. p. 401 cf. p. 396). Die Schwierigkeiten sind gelöst: *Θεὸς γὰρ σαρκωθεὶς ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ καθαρὰν ἔχει τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν, νοῦς ἀήττητος ὢν τῶν ψυχικῶν καὶ σαρκικῶν παθημάτων καὶ ἄγων τὴν σάρκα καὶ τὰς σαρκικὰς κινήσεις θεϊκῶς τε καὶ ἀναμαρτήτως καὶ οὐ μόνον ἀκράτητος θανάτῳ ἀλλὰ καὶ λύων θάνατον. Καὶ ἐστὶ θεὸς ἀληθινὸς ὁ ἄσαρκος ἐν σαρκὶ φανερωθείς, τέλειος τῇ ἀληθινῇ καὶ θείᾳ τελειότητι, οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις. — — Εἷς υἱός· καὶ πρὸ τῆς σαρκώσεως καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν ὁ αὐτός, ἄνθρωπος καὶ θεός, ἑκάτερον ὡς ἕν. Καὶ οὐχ ἕτερον μὲν πρόσωπον ὁ θεὸς λόγος, ἕτερον δὲ ἄνθρωπος Ἰησοῦς* (*Κατὰ μερ. πιστ.* p. 377. 378). — c) Indem aber Ap. in dieser Weise in Christo eine Person, ein einheitliches Wesen fand, konnte er auch von *μία φύσις* und *μία οὐσία* desselben reden (z. B. 341. 348. 349. 352. 363), indem der Logos von seiner *σάρξ* — *ἀχώριστος καὶ ἀμέριστος* ist (p. 395. 396), andererseits aber auch zwei Naturen unterscheiden (de trin. p. 358. 360): *Ὡς γὰρ εἷς μέν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἔχει δὲ φύσεις ἐν ἑαυτῷ δύο διαφόρους οὕτως ὁ υἱός, εἷς ὢν καὶ δύο φύσεις* (p. 358). Indem dieses Bild vom Menschen gilt, ergibt sich auch, daß das Verhältnis der beiden Naturen (*συνάφεια* p. 344. 346. 351. 367) weder als *μεταβολή* noch als *σύγκρασις* und *σύγχυσις* aufzufassen ist (c. Diodor. p. 366 sq.), denn die Gottheit bleibt *ἀναλλοίωτος* (p. 347. 393). — d) Noch eine merkwürdige Consequenz hat Ap. aus seiner Lehre gezogen, er hat in gewissem Sinn eine Präexistenz der *σάρξ* Christi gelehrt und sich dabei auf Joh. 3, 13 und 1. Kor. 15, 47 f. berufen. Zwar nicht in dem Sinn, als ob der Logos bereits im Himmel die *σάρξ* gehabt und dieselbe auf die Erde mitgebracht hätte (z. B. Ath. c. Ap. I, 7; II, 10. Greg. Naz. ep. ad Nect. 3. ad Cled. I, 6. Greg. Nyss. Antirrh. 13 f.), denn dieses hat Ap. ausdrücklich in Abrede gestellt (ep. ad Dionys. p. 348. 349) [1]. Wol aber hat er ge-

1) Freilich hat Epiphanius diese Behauptung von seinen Schülern aussprechen hören (h. 77, 2. 14).

schrieben: *καὶ προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος τουτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος* (de inc. p. 382 f.). Bleibt dieses auch im Einzelnen dunkel, so kann die Meinung doch kaum eine andere sein, als daß der Logos von Ewigkeit her die Bestimmung hatte Mensch zu werden und in diesem Sinn der präexistente himmlische Mensch ist.

Das ist die Lehre des großen Bischofs, die er als ernster Exeget[1]) biblisch begründete: *θεὸς ἄρα καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός· εἰ μόνον ἄνθρωπος ὁ Χριστός, οὐκ ἂν κόσμον ἔσωζεν, καὶ εἰ μόνον θεός, οὐκ ἂν διὰ πάθους ἔσωζεν Εἰ μόνον ἄνθρωπος ὁ Χριστός, εἰ μόνον θεός, οὐκ ἂν ἦν μέσος ἀνθρώπων καὶ θεοῦ. —— Σὰρξ οὖν ζωῆς ὄργανον ἁρμοζόμενον τοῖς πάθεσι πρὸς τὰς θείας βουλάς, καὶ οὔτε λόγοι σαρκὸς ἴδιοι οὔτε πράξεις, καὶ τοῖς πάθεσι ὑποβαλλομένη κατὰ τὸ σαρκὶ προσῆκον ἰσχύει κατὰ τῶν παθῶν διὰ τοῦ θεοῦ εἶναι σάρξ* (ad Diodor. p. 367 f.). Er glaubte den „Dogmen" der Kirche seiner Zeit sachlich nicht zu widersprechen[2]). Darin hat er sich getäuscht[3]).

Seit den siebziger Jaren erhoben sich die Kappadocier wider ihn (s. schon Ath. c. Apollin. u. vielleicht die alex. Synode v. 362, Tom. ad Antioch. 7). Es war zunächst das allgemeine Gefül von der Integrität der Menschheit Jesu in der Geschichte und der Bedeutung derselben für die Erlösung, welche den Widerspruch leitete. Nur wenn Christus den menschlichen *νοῦς* hatte, konnte er auch

1) Dieses (vgl. Hieron. vir. ill. 104) bewärt sich z. B. an dem sinnlichen Chiliasmus des Apoll. s. Basil. ep. 263, 4. Greg. Naz. ad Cledon. II, 4.

2) s. ep. ad Dionys. p. 351: *μὴ διαιρώμεθα διὰ τὰ ῥήματα. Τὸ μὲν γὰρ τοῖς δόγμασι διαφέροντας τοῖς ῥήμασι προσποιεῖσθαι συμφωνεῖν ἀσεβές, τὸ δὲ τοῖς δόγμασι συμφωνοῦντας τοῖς ῥήμασι διαφέρεσθαι μάταιον καὶ μωρόν. Τοῦτο δὲ συμφωνούμενον ἔχοντες ὅτι θεὸς ἔνσαρκος ὁ Χριστὸς καὶ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁ αὐτὸς τῇ μορφῇ δοῦλος καὶ τῇ δυνάμει θεός, μενέτωσαν ἐν ὁμονοίᾳ καὶ μὴ μάτην διαφερέσθωσαν μηδὲ εἰς τὴν τῶν αἱρετικῶν λογομαχίαν ἐκπιπτέτωσαν ἀλλὰ τῆς ἐκκλησίας τὴν ἁπλότητα μᾶλλον ζηλωσάτωσαν.*

3) Von dem Bann der antiochenischen Christologie hat sich schließlich auch Apoll. nicht zu befreien vermocht. Die Fragestellung derselben ist für ihn maßgebend geblieben und er hat sich ihrer Beantwortung nur durch den höchsten Preis, die Darangabe des menschlichen *νοῦς* Christi, zu entziehen gewußt. Für das menschliche Individuum, das vom Logos geleitet wird, hat er das menschliche Fleisch eingesetzt, weil er das gottmenschliche Wesen und Leben Christi ebensowenig wie jene zu verstehen vermochte (vgl. auch Cyrill. ad reginas II, 55).

diesen erlösen, ein Gedanke, der vom Standpunkt der Vergottungstheorie der griechischen Erlösungslehre doch mehr als eine Phrase war. *Εἴ τις εἰς ἄνουν ἄνθρωπον ἤλπικεν, ἀνόητος ὄντως ἐστὶ καὶ οὐκ ἄξιος ὅλως σώζεσθαι· τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον, ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται. Εἰ ἥμισυς ἔπταισεν ὁ Ἀδάμ, ἥμισυ καὶ τὸ προσειλημμένον καὶ τὸ σωζόμενον, εἰ δὲ ὅλος, ὅλῳ τῷ γεννηθέντι ἥνωται καὶ ὅλως σώζεται* (Greg. Naz. ep. ad Cled. I, 7. Greg. Nyss. Antirrh. 17). Auf den Synoden zu Rom von 374 und 376 (*Si ergo totus homo perierat, necesse fuit, ut id quod perierat salvaretur*) wurde der Apollinarismus verworfen, ebenso 381 zu Constantinopel.

2. Aber beantwortet war das Problem, welches Apollinaris aufgestellt hatte, damit nicht. Die Möglichkeit der einen Person und der zwei persönlichen Naturen war durch jene Behauptungen nicht erwiesen. Apoll. hat der alten Kirche das christologische Problem gestellt. Von zwei Seiten her wurde die Lösung versucht.

a) Zunächst ist die Auffassung der Antiochener zu schildern, an der sich der Widerspruch des Ap. entzündet hat, sie sind es auch, die wärend der nächsten Jare um die Frage sich bemüht haben (s. Diodor v. Tarsus † vor 394, Frg. b. Marius Mercator in Gallandi Bibl. VIII, 705. Theodor v. Mopsuestia † 428, die dogmat. Frgg. bes. aus de incarnatione und c. Apollin. b. Swete, Theod. comm. in ep. Pauli II, 289—339; auch Theodoret, s. die Excerpte bei Mar. Merc.). — *α*) Feststehende Voraussetzung ist die Anerkennung der Homousie des Logos. Der Logos hat nun durch die Geburt aus Maria einen Menschen angenommen, *ἄνθρωπον τέλειον τὴν φύσιν ἐκ ψυχῆς τε νοερᾶς καὶ σαρκὸς συνεστῶτα ἀνθρωπίνης* (Theodor. expos. fid. p. 328). Es sind somit allerdings zwei *τέλεια* in Christus anzunehmen. Dieses gilt sowol hinsichtlich der *φύσις* als des *πρόσωπον*: *ὅταν μὲν τὰς φύσεις διακρίνειν πειρώμεθα, τέλειον τὸ πρόσωπον φαμὲν εἶναι τὸ τοῦ ἀνθρώπου, τέλειον δὲ καὶ τὸ τῆς θεότητος* (Theod. de incarn. VIII p. 300). Von einer Menschwerdung der Gottheit kann nur *κατὰ τὸ δοκεῖν* geredet werden: *ὅταν μὲν γὰρ „ἔλαβεν“* (Phil. 2, 7) *λέγῃ, . . . κατὰ τὸ ἀληθὲς λέγει· ὅταν δὲ „ἐγένετο“* (Joh. 1, 14), *τότε κατὰ τὸ δοκεῖν· οὐ γὰρ μετεποιήθη εἰς σάρκα* (ib. IX p. 300). — *β*) Indem nun die Integrität der beiden Naturen, besonders auch die wirkliche und sich entwickelnde menschliche Natur, gewart bleiben sollen (Diod. p. 705), gelangte man zu der Vorstellung, daß der Gottesson dem Davidsson einwone

wie etwa Gott in einem Tempel wonte, oder wie er den Propheten des A. T. einwonte oder auch den gläubigen Christen, nur in einzigartiger völliger und bleibender Weise (Diod. p. 705. Theod. de inc. XII. c. Ap. III, p. 303. 313). Der Logos wonte von Anfang an, *a prima statim plasmatione,* dem Menschen Jesus ein, durch sein ganzes Leben hin, *ipsum ad perfectionem perducens* (Theod. c. Ap. III, 2 p. 314). Es ist somit nicht eine natürliche sondern eine moralische Einigung, die zwischen beiden besteht, nicht *κατ' οὐσίαν,* sondern *κατ' εὐδοκίαν*. Der Mensch Jesus will was Gott will, durch ihn ist die Gottheit wirksam, es ist *μία θέλησις* und *μία ἐνέργεια* (Theod. ep. ad Domn. p. 339). *Cognosci autem personae unitatem eo, quod omnia per eum perfecit, quae unitas facta est ex inhabitatione, quae est secundum bonam voluntatem* (Theod. de inc. VII p. 297). Diese Einheit ist zu einer unlöslichen geworden und hat durch die Erhöhung Jesu ihre Vollendung erhalten (*immutabilem quidem animae cogitationibus, incorruptum autem et indissolutum et carne faciens* Theod. p. 326. de inc. XIV p. 308). — *γ*) Im Hinblick auf diese *συνάφεια* der beiden persönlichen Naturen durch die Willenseinheit[1]), soll dann von *ἓν πρόσωπον* geredet werden: *διακεκριμέναι γὰρ αἱ φύσεις, ἓν δὲ τὸ πρόσωπον τῇ ἑνώσει ἀποτελούμενον* (Theod. de inc. VIII p. 300). *Ὁ δὲ τῆς κατ' εὐδοκίαν ἑνώσεως τρόπος ἀσυγχύτους φυλάττων τὰς φύσεις καὶ ἀδιαιρέτως ἓν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον δείκνυσιν καὶ μίαν τὴν θέλησιν καὶ μίαν τὴν ἐνέργειαν μετὰ τῆς ἑπομένης τούτοις μίας αὐθεντίας καὶ δεσποτείας* (Theod. ad Domn. p. 339). So ergeben sich zwei geschiedene Naturen (*ἑκάστης τῶν φύσεων ἀδιαλύτως ἐφ' ἑαυτῆς μεινάσης, τῶν φύσεων διακεκριμένων* de inc. VIII p. 299), aber in ihrer Verbindung eine Person (*συναχθεῖσαι αἱ φύσεις ἓν πρόσωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν ἀπετέλεσαν* ib., *naturarum differentiam et personae unitatem* ib. p. 302, *naturarum ratio inconfusa, indivisa persona* p. 292). Aber zur Verdeutlichung dient, daß Mann und Weib doch auch *σάρξ μία* sind (ib. und p. 324) oder: *iste quidem beneficium accipit, ille autem beneficium dat* (de inc. XI p. 302)!

1) Die Linie Paul v. Samos., Lucian — Arius, Diodor — Theodor tritt hier deutlich hervor: Christus ein Mensch mit Gott durch Willeneinheit geeint, ein Gott-Heros so mit Gott verbunden, ein Mensch so mit dem persönlichen Logos eine Person. Die Theorie ist von Stufe zu Stufe orthodoxer aber auch unbrauchbarer geworden. Übrigens hat Theodor den Paul für einen *angelus diaboli* erklärt (p. 332. 318).

δ) Mehr als eine Behauptung ist die Einheit auf diesem Standpunkt nicht. Demgemäß war bei dem Leiden *deitas separata quidem erat ab illo, qui passus est* (nach Hebr. 2, 9 *citra deum* = *χωρὶς θεοῦ*). . ., *non tamen illi, qui passus est, abfuerat secundum diligentiam* (Theod. p. 325. 310). Von einer Anbetung Jesu kann nur insofern geredet werden, sofern der Anbetende die Menschheit und Gottheit vereinigt. *Adoramus purpuram propter indutum et templum propter inhabitatorem, formam servi propter formam dei* (Diodor l. c. Theod. p. 308. 309. 316. 329). So kann auch Maria die *ἀνθρωποτόκος* nur in diesem übertragenen Sinn *θεοτόκος* genannt werden (Diod. ib. Theod. de inc. XV p. 310: *ἀνθρωποτόκος μὲν γὰρ τῇ φύσει, ἐπείπερ ἄνθρωπος ἦν ὁ ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς Μαρίας* . ., *θεοτόκος δέ, ἐπείπερ θεὸς ἦν ἐν τῷ τεχθέντι ἀνθρώπῳ, οὐκ ἐν αὐτῷ περιγραφόμενος κατὰ τὴν φύσιν, ἐν αὐτῷ δὲ ὢν κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης*). Angesichts dieser Gedanken versteht man den Widerspruch des Apollinaris. Eine Person ist hier nur dem Wort nach vorhanden. Von einer eigentlichen Menschwerdung kann nicht geredet werden, es bleibt nur die moralische *ἕνωσις σχετική* zwischen zwei Personen. Das religiöse Interesse dabei ist, daß Christus urbildlich und vorbildlich die Einheit des Menschen — im gehorsamen Willen — mit Gott dargestellt hat. Wie der Mensch Jesus, erlangen auch wir *χάριτι, οὐ φυσικῶς* die *υἱότης*, seine Absicht war *πάντας εἰς μίμησιν ἄγειν ἑαυτοῦ* (Theod. de inc. XII, 7 p. 306; XIV, 2 p. 308. Cat. 8 p. 331)[1]).

ε) Die Kirche verdankt dieser Richtung die Warung eines kostbaren Gutes, der Realität der Menschheit Jesu; wohin die Gedanken des Apollinaris füren, kann man an dem späteren Monophysitismus studiren. Aber daß der „historische Jesus" durch diese Theorie zu seinem Recht gekommen wäre, wird nicht behauptet werden können. Der abstrakte Gottesbegriff, der jenen Ausfürungen zu Grunde liegt, verhindert jedes wirkliche und — geschichtliche Verständnis der Gestalt des Gottmenschen. Aber immerhin hat die Theologie der Antiochener verhindert das Problem des Apollinaris mit Ap. zu lösen.

b) Anders versuchten die übrigen griechischen Theologen die Frage zu lösen, sich dabei auf der Spur des Athanasius haltend:

1) Vgl. das dem Ibas zugeschriebene Wort: *Non, inquit, invideo Christo, quum factus est deus, quod enim ipse factus est, ego factus sum, quia meae naturae est* (Gallandi VIII, 705).

der Gottmensch ist eine concrete Einheit, wobei in abstracto freilich zwei Naturen zu unterscheiden sind (s. S. 167 f.). Wesentlich ebenso standen die Kappadocier. Aber gegenüber der Problemstellung des Apollinaris kam man damit über bloße Behauptungen ebensowenig als die Antiochener hinaus. Man redete von *φύσεις δύο*, woraus aber nicht auf *υἱοὶ δύο* zu schließen sei, wiewol dieselben als vollständige aufzufassen seien (Greg. Naz. ep. ad Cled. I, 7. 8). Man meinte, sie liefen in eins zusammen, es sei eine wunderbare Mischung vorhanden, indem das eine vergottet und das andere sich vergotten läßt: *Θεὸς γὰρ ἀμφότερα τό τε προσλαβὸν καὶ τὸ προσληφθέν, δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο* (Greg. Naz. or. 37, 2), und *ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη. Ὦ τῆς καινῆς μίξεως, ὢ τῆς παραδόξου κράσεως* (or. 38, 13). Es ist, sagt Gregor von Nyssa, ein Verhältnis wie zwischen einem Tropfen Essig, der mit dem Meer vermischt wurde, und dem Meer selbst. Indem der Logos Fleisch wird, wird das Menschliche in das Göttliche verwandelt (*μεταποιηθῆναι, πρὸς τὸ θεῖον ἀνάκρασις, τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Χριστὸν μεταστοιχείωσις)*. So wird die Schwäche, Wandelbarkeit und Sterblichkeit der menschlichen Natur von der Gottheit aufgezehrt: *τὴν ζωοποιὸν αὐτοῦ δύναμιν τῇ θνητῇ καὶ ἐπικήρῳ καταμίξαι φύσει Ὁ ἄτρεπτος ἐν τῷ τρεπτῷ γίνεται, ἵνα πρὸς τὸ κρεῖττον ἀλλοιώσας καὶ μεταβαλὼν ἐκ τοῦ χείρονος τὴν ἐμμιχθεῖσαν τῇ τρεπτῇ διαθέσει κακίαν, ἐξαφανίσῃ ἀπὸ τῆς φύσεως ἐν ἑαυτῷ τὸ κακὸν δαπανήσας. Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον ἐστίν, ᾧ ἀναφανίζεται πᾶσα κακίας ὕλη* (Greg. Nyss. c. Eunom. V. Migne 45, p. 700. 693. 697. 705. 708, ebenso Antirrh. 42). Dabei gilt freilich: *διαμένει δὲ ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἂν ἐφ' ἑαυτῶν θεωρεῖται τούτων ἑκάτερον* (ib. p. 706). Es weint also die Menschheit am Grabe des Lazarus, es erweckt ihn aber die Gottheit. Aber, concret angesehen, trifft wegen der Vereinigung die Gottheit ebenso das Menschliche wie die Menschheit das Göttliche: *ὡς διὰ τὴν συνάφειάν τε καὶ συμφυΐαν κοινὰ γίνεσθαι ἑκατέρας τὰ ἀμφότερα, τοῦ δεσπότου τὰς δουλικοὺς μώλωπας εἰς ἑαυτὸν ἀναλαμβάνοντος καὶ τοῦ δούλου τῇ δεσποτικῇ δοξαζομένου τιμῇ* (ib. 705. 697). Das Verhältnis der beiden Naturen ist somit ein anderes als das der Personen in der Trinität: *φύσεις μὴν γὰρ δύο θεὸς καὶ ἄνθρωπος . . . υἱοὶ δὲ οὐ δύο οὐδὲ θεοί . . . Καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν· ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτήρ, . . . οὐκ ἄλλος*

δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο. Τὰ γὰρ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος . . . λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν, οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, ἓν γὰρ τὰ τρία καὶ ταὐτὸν τῇ θεότητι (Greg. Naz. ep. ad Cled. I, 4).

So unfertig dieses Alles ist, so ist die Absicht dieser Väter doch deutlich: das geschichtliche Bild Christi läßt sie die eine Person und die zwei vollkommenen Naturen sowie die innige Einigung dieser beiden Naturen behaupten. Ihr Erlösungsgedanke treibt sie aber dazu, diese Einigung als eine Vermengung der Naturen, als eine Wandlung des Menschlichen in das Göttliche zu fassen. Sie haben im Verhältnis zu den Antiochenern eine religiöse und im Gegensatz zu Apollinaris eine historische Position verfochten. Hierin sind sie diesem (vgl. S. 200 Anm. 3) wie jenen überlegen.

c) Ihre abschließende Form erhielt diese Anschauung durch Cyrill von Alexandrien (seit 412 Bischof, † 444. Opp. ed. Aubert, 1638. Migne gr. 68—77; s. bes. Quod unus sit Christ. Dialog. de incarnat. unigeniti. De incarn. verbi. De incarnat. domini. Adv. Nestorii blasphemias ll. 5. Quod s. virgo deipara sit. L. adv. nolentes confiteri s. virg. esse deiparam. Explicatio duodecim capitum. Apologetic. pro duodecim capitibus. Apologet. c. Theodoret.. De recta fide ad reginas ll. 2. Frgg. ex libris c. Theodor. et Diodor. Ep. 1 ff. ep. 17 ad Nestor. epp. 45. 46 ad Succensum, bei Migne t. 75—77. Vgl. Loofs, Leontius v. Byz. in Texte u. Unters. III, 1, S. 40 ff.).

α) Cyrill nimmt seinen Ausgang von der Person des Logos. Diese hat die volle Menschheit angenommen zu unserem Heil. Seine Formel ist μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. Nicht von der einen φύσις des fleischgewordenen Logos oder Christi, sondern von der einen fleischgewordenen Natur des Logos redet er regelmäßig. Das Subjekt Logos hat also die eine σεσαρκωμένη φύσις. Freilich kann auch vom Logos gesagt werden: ἐνανθρωπήσας τε καὶ σεσαρκωμένος (z. B. c. Nest. V, 4. 7; II, 10. ad. regin. II, 4. 33). Im Einzelnen nun gestaltet sich Cyrills Lehre folgendermaßen: Zwei Naturen, die göttliche und die menschliche sind anzunehmen und zwar beide als τέλεια, sodaß in letztere die ψυχὴ λογική eingeschlossen ist (ad reg. I, 13 Mi. 76, 1221; II, 55. inc. unig. Mi. 75, 1208 f. 1220). Somit ist Christus ὁμοούσιος τῇ μητρὶ ὡς τῷ πατρί (dial. c. Nest. Mi. 76, 252. ep. 40 Mi. 77, 192). Es findet nun eine συνδρομή und ἕνωσις dieser beiden Naturen infolge der Mensch-

werdung statt. Wie ist dieselbe vorzustellen? Nicht als *μετάστασις ἢ τροπή*, weil *ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος παντελῶς ἡ τοῦ λόγου φύσις* (ad reg. II, 2. 22. inc. unig. Mi. 75, 1192 ff. 1200. 1253). Aber auch nicht als *φυρμός, σύγκρασις, κρᾶσις* (quod unus Mi. 75, 1292. c. Nest. II, 11. ep. 4 Mi. 77, 45), aber auch nicht als eine bloße *συνάφεια* oder *ἐνοίκησις* (z. B. c. Nest. II prooem. quod b. virgo 8). Vielmehr sollen beide Naturen ihre Eigenart unvermischt behalten. Die Gottheit bleibt in ihrer ganzen *δόξα* was sie war, unter allem Wandel des irdischen Geschickes (c. Nest. II, 1. ad reg. I, 4; II, 9. 16. 27. 33. 37. inc. unig. Mi. 75, 1216. 1220. 1221. 1229), und die Menschheit bewart ihre volle Homousie mit uns (ep. 40 Mi. 77, 192. inc. unig. Mi. 75, 1216: Christi Leib *φθαρτόν*). Cyrill kann somit von zwei Naturen sprechen (s. bes. quod unus Mi. 75, 1292), und er kann das Verhältnis der beiden vergleichen mit einem Kaiser, der auch im Gewand des Consuls auftreten kann (quod b. virgo 14), oder mit dem Verhältnis von Leib und Seele im Menschen, die doch zusammen einen Menschen ausmachen (c. Nest. II, 12. inc. unig. Mi. 75, 1224. ep. 17 Mi. 77, 116. ep. 45 p. 233. quod unus Mi. 75, 1292). Dieses Bild bietet uns den Schlüssel zum Verständnis der oben angefürten cyrillischen Formel dar. Zwar sind an sich die beiden Naturen auch nach der Einigung das was sie früher waren, aber sie sind zusammengefaßt zu unlöslicher Einheit durch die Einheit der Person — des Logos, sowie durch die daraus folgende Communication der gegenseitigen Idiome. Somit wird zwar die abstrakte Betrachtung zwei Naturen unterscheiden, wärend in concreto eben die *μία φύσις σεσαρκωμένη* vorliegt, die zum leitenden Subjekt den Logos hat. Indem für Cyrill die Logosperson des Gottmenschen die selbstverständliche Voraussetzung ist, hat er das Problem des Apollinaris nicht empfunden — und daher auch nicht gelöst. — *β*) Aber Cyrills Gedanken weisen auch auf eine andere Ban. Es ist also *εἷς υἱός, εἷς κύριος, εἷς Χριστός* und zwar *ἐκ δυοῖν τελείοιν* zu bekennen: *Δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως οὐδὲν ἀδικοῦμεν τὴν εἰς ἑνότητα συνδρομὴν ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι λέγοντες. — Ἐκ δύο καὶ διαφόρων φύσεων ὁ εἷς καὶ μόνος ἐστὶ Χριστός* (ep. 45 p. 232 f.). — *Ὥσπερ γὰρ θεὸς ἦν πρὸ τῆς ἐπιδημίας ὁ λόγος, οὕτω καὶ γενόμενος ἄνθρωπος . . . εἷς πάλιν ἐστίν· διὰ γὰρ τοῦτο μεσίτην αὐτὸν εἴρηκε θεοῦ καὶ ἀνθρώπου* (1. Tim. 2, 5), *ὡς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν οὐσιῶν ἕνα ὄντα*

(quod b. virgo 12 vgl. c. Nest. II, 12. ep. 17 Mi. 77, 116. inc. unig. Mi. 75, 1220. 1221. 1233. 1253. 1208: *ἀδιάσπαστον δὲ παντελῶς τὴν ἕνωσιν διατηρεῖν εἰθίσμεθα, τὸν αὐτὸν εἶναι πιστεύοντες τὸν μονογενῆ καὶ πρωτότοκον· μονογενῆ μὲν ὡς ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον . . . πρωτότοκον δ' αὖ καθὸ γέγονεν ἄνθρωπος*). Er ist somit einer und derselbe vor wie nach der Menschwerdung: *ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν καὶ πρὸ τῆς πρὸς σάρκα συνόδου καὶ ἑνώσεως ἀληθοῦς καὶ μετὰ τοῦτο ἔτι. Ὁ γὰρ ἐκ θεοῦ πατρὸς κατὰ φύσιν υἱὸς ἔμψυχόν τε καὶ ἔννουν ἑαυτῷ σῶμα λαβών, γεγέννηται σαρκικῶς . . . καὶ οὐκ εἰς σάρκα τραπείς, προσλαβὼν δὲ μᾶλλον αὐτὴν καὶ τοῦ εἶναι θεὸς οὐκ ἠμεληκώς* (ad reg. II, 2). Äußerlich war er ein Mensch, innerlich Gott: *ἄνθρωπος μὲν ἔξωθεν θεωρούμενος, ἔνδοθεν δὲ θεὸς ὑπάρχων ἀληθινός* (quod b. virgo 4). Den Vorwurf, er fasse Christum als *διπρόσωπος* weist Cyrill somit weit von sich (inc. unig. Mi. 75, 1221. inc. dom. 31. ep. 46 Mi. 77, 241), freilich one ihn in seiner Schärfe zu verstehen. — *γ*) Dieses Alles gewinnt nun aber Fleisch und Blut, wenn Cyrill auf die concrete Gestalt des Gottmenschen zu sprechen kommt. Hier ist er wirklich groß, das Bild des geschichtlichen Christus leitet seine Gedanken und hebt sie über sich selbst hinaus. *Ἰστέον δ' οὖν, ὅτι θεωρεῖ μέν τινα φύσεων διαφορὰν ὁ νοῦς* (inc. unig. Mi. 75, 1221), aber: *ἔστι δὲ ὅτι οὐ διιστὰς ὁ λόγος, ἀλλ' εἰς ἓν ἄμφω συλλέγων καὶ ὥσπερ ἀλλήλοις ἀνακιρνὰς τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα, διὰ μυρίων ὅσων ἡμῖν δρᾶται λόγων* (ib. 1244. 1249), d. h.: *χαριζόμενον μὲν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τῆς θεοπρεποῦς ἐνεργείας τὴν δόξαν, οἰκειούμενον δὲ αὖ τὰ σαρκὸς καὶ οἱονεί πως καθ' ἕνωσιν οἰκονομικὴν καὶ τῇ ἰδίᾳ περιτιθέντα φύσει* (ib. 1241). Demgemäß sind die bald auf die Gottheit bald auf die Menschheit sich beziehenden Aussprüche der Evangelien nicht auf zwei *ὑποστάσεις* oder *πρόσωπα* zu verteilen: *οὐδὲ γάρ ἐστι διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστός, κἂν ἐκ δύο νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων* (ep. 17 Mi. 77, 116). Es können alle Idiome, weil eine Person da ist, von dem einen Christus ausgesagt werden. Der Logos ist sichtbar und tastbar, das Leiden ist Gottes Leiden, Hunger und Durst, das Lernen und Beten kamen ihm zu, wärend andererseits Christi Leib ein *θεῖον σῶμα* war, des Menschen Son vom Himmel kommt und dahin geht, angebetet wird etc. (z. B. inc. unig. Mi. 75, 1224. 1244. 1249. 1228. 1233 f. ad regin. II, 16 36 f. c. Nest. I, 6; II, 3; IV 6. quod unus 75, 1309. inc. dom. 75 1469 ep. 45 Mi. 77, 234; 46 p. 245 u. ö. vgl. Thomasius, DG. I²,

348 f.). Daher ist auch die Bezeichnung der Maria als θεοτόκος dogmatisch correkt. — Aber freilich findet diese Communicatio idiomatum alsbald ihre Schranke an der starren Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit des Logos: ἔξω μείναντα τοῦ παθεῖν καθὸ νοεῖται θεός (quod unus Mi. 75, 1337. 1357. c. Nest. V, 4). Das Leiden traf ihn ebenso wenig, als Schläge, die man wider ein vom Feuer durchglühtes Eisen fürt, das Feuer treffen (quod unus Mi. 75, 1357). Es war also ein ἀπαθῶς ἔπαθεν.

δ) Es hält schwer eine gerechte Zusammenfassung der Ansicht Cyrills zu geben. Geht man von der Grundformel μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη aus und berücksichtigt die Erläuterungen, die Cyrill dazu gibt, so kommt man zu dem Resultat: die Logosperson nahm die (unpersönliche) menschliche Natur an, sie mit der göttlichen Natur vereinigend. Der Logos ist nun nicht mehr ἄσαρκος, aber er ist deshalb nicht doppelpersönlich, ἀλλὰ μεμένηκεν εἷς (ep. 46 Mi. 77, 241). Geht man umgekehrt von der Idiomengemeinschaft aus, so kommt man auf die Formel ἐκ δύο φύσεων ὁ εἷς Χριστός und auf den Gedanken einer gottmenschlichen Christusperson. Unser Glaube an Christus richtet sich nicht auf den Menschen, ἀλλ' εἰς θεὸν τὸν φύσει καὶ ἀληθῶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ (inc. unig. Mi. 75, 1233). Cyrill hat die Dissonanz dieser Gedankenreihen nicht empfunden, denn er hat seine Gedanken zunächst nicht im Gegensatz zu Apollinaris sondern zu Nestorius entwickelt. Ihn leitete gegenüber der ungeschichtlichen Zerreißung Christi ein gesunder historischer[1]) und religiöser Instinkt, die Einheit der Person und der Erscheinung Christi zu betonen. Hierin besteht die Bedeutung seiner Lehre.

ε) Dieselbe ist für ihn — wie für Athanasius — auf religiösem Boden erwachsen. Indem der Logos die ganze Menschennatur annimmt, wird diese Gottes und der Unsterblichkeit teilhaft: πρῶτος γὰρ ἄνθρωπος ὁ Χριστός . . ., ῥίζα δὲ ὥσπερ καὶ ἀπαρχὴ τεθειμένος τῶν εἰς καινότητα ζωῆς ἀναμορφουμένων ἐν πνεύματι, καὶ

1) Die landläufige Behauptung, daß die Antiochener von geschichtlichen, Cyrill von dogmatischen Interessen geleitet waren, ist unrichtig. Dem Christus der Geschichte ist Cyrill in Wirklichkeit näher gekommen als die Antiochener, und das Interesse an dem Verständnis der geschichtlichen Tatsachen des Lebens Jesu ist bei ihm überaus lebendig, s. z. B. inc. unig. Mi. 75, 1196 f. 1215. ad regin. II, 36 u. ö.

τὴν τοῦ σώματος ἀφθαρσίαν καὶ τὸ τῆς θεότητος ἀσφαλὲς καὶ ἐρηρεισμένον ὡς ἐν μεθέξει καὶ κατὰ χάριν καὶ εἰσάπαν ἤδη τὸ ἀνθρώπινον παραπέμψῃ γένος (inc. unig. Mi. 75, 1213. 1216, dazu 1241 f. c. Nest. IV, 6. ad regin. II, 55). Aber auch die sonstigen Gedanken von dem Heil erfordern jene Grundlage z. B. der Gedanke vom Mittler zwischen Gott und Mensch (c. Nest. V, 1. inc. unig. Mi. 75, 1245. quod b. v. 12), von der Erlösung durch sein Blut und der Überwindung des Teufels (ad regin. II, 7. 31. 36), von dem Beispiel, das er gegeben (ib. II, 41 f.).

3. Endlich ist hier noch die Christologie der gleichzeitigen Abendländer zu behandeln (vgl. Reuter, Augustin. Studien S. 194 ff.). Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß die Abendländer die Zeitfrage als „Problem“ nicht empfunden haben. Indem sie an den Formeln Tertullians festhielten, haben sie an der Einheit der Person ebensowenig gezweifelt als an der Doppelheit der Naturen, nur daß sie letztere deutlicher hervortreten ließen als Cyrill. Indem ihre Formel für jede der beiden Parteien des Orientes etwas hatte, war sie die Formel der Zukunft.

a) Nur in aller Kürze soll die Christologie des Hilarius v. Poitiers erwänt werden († 366 s. sein Hauptwerk de trinitate. Opp. ed. Maffei, 1730, bei Migne lat. 9. 10, vgl. Dorner, Lehre v. d. Person Christi I, 1037 ff. Semisch PRE. VI, 416 ff. Förster, Zur Theol. d. Hilar. Stud. u. Krit. 1888, S. 655 ff.).

Christus ist Gott und Mensch (trin. IX, 19), er ist als einer Gott wie Mensch: *totum ei deus verbum est, totum ei homo Christus est, retinens hoc in sacramento confessionis suae unum, nec Christum alium credere quam Jesum nec Jesum aliud praedicare quam Christum* (X, 52—71). Vgl. *in eo tam natura hominis quam natura dei* (in ps. 68, 25, oder *utriusque naturae persona* trin. IX, 14). Von Interesse ist die von ihm stark betonte *evacuatio* des Gottessones behufs der Menschwerdung: *In forma enim dei manens formam servi assumsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens et intra se latens et intra suam ipse vacuefactus potestatem dum se usque ad formam temperat habitus humani* (XI, 48). Aber dieser Gedanke besagt doch nicht mehr, als daß der Logos eine *demutatio habitus* an sich vornahm, *evacuatio formae non est abolitio naturae* (IX, 14), die *virtus omnis potestatis* bleibt ihm (XI, 48 fin.; XII, 6; X, 15; IX, 51 f.). Die Leiden hat die Gottheit nicht empfunden und nicht empfinden können (X, 23. 48. 24: *ad demonstrandam corporis veri-*

tatem corporis consuetudo suscepta est). Also die *forma servi* bedingt eine Latenz der *forma dei.*

b) Ambrosius († 397, s. bes. de fide ad Gratianum, de incarnationis sacramento. Opp. ed. Ballerini, 1875 ff., Migne lat. 14—17 vgl. Förster, Ambrosius 1884) hat die genuin abendländische Christologie des Tertullian vorgetragen: *unus in utraque loquitur dei filius, quia in eodem utraque natura est* (de fid. II, 9, 77); *gemina substantia . . . et divinitatis et carnis* (ib. III, 10, 65). Die *distinctio* beider Naturen oder Substanzen ist scharf einzuhalten (ib. II, 9, 77. inc. 4, 23). Die Unwandelbarkeit und Todesfreiheit der Gottheit (inc. 5, 37 ff. 6, 55. fid. II, 7, 57; 8, 60), wie die Vollständigkeit der Menschennatur mit der *anima rationabilis* (inc. 7, 64 ff. 76) werden gewart[1]). Um die *immutabilis sapientia* ist der *amictus carnis* gelegt worden (ib. 5, 41). Auch er redet von einem *exinanire* und einem *celare* der Gottheit (inc. 5, 41. de spir. s. I, 9, 107), one daß freilich damit ein klarer Gedanke erreicht würde, da doch die *forma dei* wie die *forma servi* dem Menschgewordenen eignen soll (ep. 46, 6 ff. vgl. Reuter S. 210 ff.). Die beiden Naturen sind nun aber zusammengefaßt in einer Person: *biformis geminaeque naturae unus sit consors divinitatis et corporis Non divisus sed unus, quia utrumque unus et unus in utroque, hoc est vel divinitate vel corpore* (inc. 5, 35. fid. V, 8, 107; III, 2, 8). *Dominus maiestatis dicitur crucifixus, quia consors utriusque naturae id est humanae atque divinae, in natura hominis subiit passionem* (fid. II, 7, 58). Das ist die alte abendländische Lehrweise, der das Problem des Apollinaris überhaupt nicht zum Bewußtsein gekommen ist.

c) Auf derselben Ban begegnen wir Augustin. Auch für ihn ist es eine schlechthin sichere Erkenntnis, daß in Christo zwei vollständige Naturen oder Substanzen (einschließlich der vernünftigen menschlichen Seele s. in Joh. tr. 23, 6. 47, 9. conf. VII, 19) eine Person ausmachen: *Christus una persona est geminae substantiae, quia et deus et homo est* (c. Maximin. Arian. II, 10, 2). — *Nunc vero ita inter deum et hominem mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam et solita sublimaret insolitis et*

1) Ambros. sagt de fide II, 8, 61 sogar: *ex persona hominis patrem dixit maiorem*, was aber nach der ibid. 68 gebrauchten Wendung: *non enim scriptum est ex persona Iudaeorum . . . sed evangelista ex sua persona dicit*, zu erklären ist.

insolita solitis temperaret (ep. 137, 3 9. 12: *suscepit hominem seque et illo fecit unum Iesum Christum, mediatorem dei et hominum, aequalem patri secundum divinitatem, minorem autem patre secundum carnem, hoc est secundum hominem*). Diese Einigung im *homo-deus* (enchir. 25, 108) ist aber eine andersartige als die Einwonung Gottes in den Heiligen, in denen das Wort nicht Fleisch wird: *est plane, quod singulari quadam susceptione hominis illius una facta est persona cum verbo* (ep. 137, 12, 40. in Joh. tr. 72, 1). Der Gedanke ist also, daß die beiden Naturen zusammengefaßt werden zur Einheit einer Person (vgl. enchirid. 10, 35; 12, 40. 41. in Joh. tr. 27, 4). Die Vereinigung der Naturen kann Augustin auch bezeichnen als „Mischung“: *verbo dei ad unitatem personae copulatus et quodammodo commixtus est homo* (trin. IV, 20, 30), es ist eine Mischung wie bei einer menschlichen Person: *in illa ergo persona mixtura est animae et corporis, in hac persona mixtura est dei et hominis* (ep. 137, 3, 11), aber auch: *idem deus qui homo et qui deus idem homo, non confusione naturae sed unitate personae* (sermo 186, 1). Der Gedanke einer Verwandlung oder doch Depotenzirung der Gottheit zum Heilszweck ist Augustin durchaus fremd. Die Gottheit bleibt was sie war, nur daß das Fleisch zu ihr hinzutritt. *Non verbum in carnem pereundo cessit, sed caro ad verbum, ne ipsa periret, accessit* (sermo 186, 1; 121, 5; 264, 4. ep. 137, 7. 10. trin. I, 8, 15)[1]).

Das religiöse Interesse des Schriftstellers hängt aber nicht einseitig an der Gottheit Christi, sondern an dieser nicht minder als an der Menschennatur: In Christo offenbart sich uns die Gottheit, ihre Weisheit wird uns so gleichsam als Milch dargeboten (serm. 117, 10, 16; 126, 4, 5. conf. VII, 18), die in ihm offenbar werdende Gottesliebe bewegt uns zur Gegenliebe, seine Demut überwindet unseren Hochmut (de catechiz. rudibus 4, 7. 8. conf. VII, 18), sein ganzes Leben und Wesen, nach der menschlichen wie göttlichen Seite, dient den Gläubigen zum Vorbild (enchirid. 14, 53; 25, 108). Als Mensch ist er Mittler zwischen uns und Gott (conf. X, 43: *in quantum enim homo, in tantum mediator*), aber doch nur insofern als er auch Gott war (enchirid. 25, 108. conf. X, 42). Vgl. noch

1) Aug. hat auch folgende (später von Abälard gebrauchte) Wendung: *verbum dei habens hominem* (in Joh. tract. 19, 15), ebenso lehrt er eine Prädestination des Menschen Jesus (de praedestin. 15, 30. 31).

in Joh. tr. 42 8: *divinitas eius quo imus, humanitas eius qua imus,* ebenso tr. 13, 5. civ. dei XI, 2.

Das Abendland hat also — unabhängig von den Orientalen — seine eigene christologische Lehre gehabt. Dieselbe stand der alexandrinischen Christologie näher als der antiochenischen, one aber der Beziehungen zu dieser zu entbehren.

§ 24. Nestorius und Cyrill. Die 3. ökumenische Synode zu Ephesus.

Über Nestorius s. Socr. h. e. VII, 29 ff., die Briefe Cölestins; seine orationes bei Marius Mercator in Gallandi, Bibl. VIII, 629 ff., bei Migne lat. 48, vgl. Hefele CG. II, 149 ff.

1. Über einer liturgischen Formel ist der große Streit entbrannt. Nestorius, der 429 von Antiochia nach Constantinopel berufen war, wollte die Ketzer bekämpfen. Gegen Arianer, Novatianer und Macedonianer ging er hart vor, der abendländischen Pelagianer aber nahm er sich an. Die übliche Bezeichnung der Maria als *θεοτόκος* reizte diesen Antiochener zur Polemik. Seine Lehre ist die genuin antiochenische: der als Gott schlechthin unveränderliche Logos ist nicht geboren, das gilt nur von seinem Kleide oder Tempel, seiner menschlichen Natur (or. 1, 2; 3, 2). Maria ist daher nicht *θεοτόκος* sondern *θεοδόχος* und *ἀνθρωποτόκος* oder *χριστοτόκος* zu nennen (or. 2, 8; 5, 2. ep. 1 ad Coelest. 3). Nur von dem Menschen Christus kann deshalb Geburt, Leiden und Sterben ausgesagt werden (or. 2, 2; 3, 1). So wird der Gott Logos vom Menschen streng geschieden, one daß doch zwei Söne oder Christus sollen angenommen werden: *dominum nostrum Christum secundum naturam duplicem dicamus, secundum quod est filius unum* (or. 3, 2), denn beiden eignet vermöge der Verbindung die gleiche *dignitas* und die gemeinsame *reverentia: duae sunt enim, si naturam spectes, si dignitatem simplex.* — *Divido naturas, sed coniungo reverentiam* (or. 1, 2; 2, 6. 8). Von der Anbetung des Menschen: *adoro tanquam regis animatum purpurum* (2, 6). — Als sich alsbald heftiger Widerspruch erhob, gestand Nest. zwar die Möglichkeit des *θεοτόκος* zu: *genitrix dei . . . propter unitum verbum templo,* meinte aber doch der Ausdruck fördere nur die Arianer und Apollinaristen (or. 4, 3; 5, 2 vgl. ep. 1 ad Coelest. 3. ep. 2, 2).

2. Weitere Dimensionen nahm der Streit an, als sich Cyrill von Alexandrien (s. S. 205 ff.) der Sache annahm. Ein gereizter

Briefwechsel entspann sich zwischen den beiden Patriarchen. Dann hielt Cyrill es für angezeigt, Theodosius selbst sowie seine Gemalin und Schwester über die obschwebende Lehrdifferenz zu orientiren. Die eine fleischgewordene Natur des Logos sowie die Formel *θεοτόκος* standen ihm fest (S. 205. 208). Aus der Schrift wie der Tradition fürte er einen eingehenden Nachweis für seine Ansicht. Vor Allem aber bemühte er sich jetzt und später die irreligiösen Consequenzen darzulegen, zu denen die Lehre des Nestorius füre. Nach Nestorius wären wir erlöst durch das Leiden eines bloßen Menschen (c. Nest. III, 2; IV, 4; V, 1), ein Mensch wäre uns „Weg, Warheit und Leben" geworden (c. Nest. V, 1), wir beten einen *θεοφόρος ἄνθρωπος* an (ib. I, 2; II, 10 vgl. inc. unig. Mi. 75, 1232), wir würden, wenn wir in Christum (Röm. 6) und durch ihn getauft werden, auf einen Menschen getauft (ad reg. II, 52. c. Nest. III, 2. inc. unig. Mi. 75, 1240), wir genössen im Abendmal Fleisch und Blut eines Menschen (c. Nest. IV, 5. inc. unig. Mi. 75, 1241). Vgl. Thomasius DG. I, 341 ff. So wird also durch Nestorius die Christenheit um alle Güter gebracht, die sie an dem geschichtlichen Christus hat. Alles das ist nur menschlichen Wertes, wir haben an Christus nicht mehr Gott selbst. Die ganze religiöse Kraft der Gedanken Cyrills tritt hier hervor. Ob der Mensch Jesus, geleitet vom Logos, oder ob Gott selbst unter uns geboren ist, gelebt, gelehrt, gewirkt hat und gestorben ist — das ist zuhöchst der Gegensatz. Cyrill empfindet urchristlich und altkirchlich. Seine positive Lehre wurde oben dargestellt.

Alsbald wurde Rom in den Streit hineingezogen. Nestorius schrieb an Papst Cölestin als Kollege, Cyrill erbat sich Anleitung und Belehrung. Nestorius hat dabei seine Ansicht kundgegeben durch den Vorwurf gegen seine Gegner: *utramque naturam, quae per coniunctionem summam et inconfusam in una persona unigeniti adoratur, contemperationis mutabilitate confundunt* (ep. 2 ad Coel. c. 2), d. h. sich — dem Wortlaut nach — abendländisch ausgedrückt[1]). Und dennoch entschied sich Rom, nach einigem Zaudern, gegen Nestorius, nach der traditionellen Politik treu mit Alexandrien gehend (430). Mehr hat Cölestin dem Nestorius nicht zu sagen gewußt, als

1) Übrigens bleibt zu beachten, daß Cölestin durch Cyrill über Nestorius Lehre orientirt war (Mansi IV, 548 und Cyrills 1. Brief an Cöl.).

daß er ein reißender Wolf und Mietling sei, und daß er binnen zehn Tagen dem Glauben der römischen und alexandrinischen Kirche beizutreten habe, widrigenfalls er aus der Kirche gestossen würde (s. Cölestin ep. 11—14).

Auf das schärfste spitzte Cyrill nun den Gegensatz zu auf der Synode von Alexandrien 430. Cyrill richtet an Nestorius ein Schreiben, welches seine Lehre darlegt und mit zwölf Anathematismen schließt (ep. 17, b. Hahn, Bibl. d. Symbole S. 238 ff.): Maria ist *θεοτόκος* (1), der eine Christus darf nicht nach den *ὑποστάσεις* zerteilt, und diese nur *τῇ συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν ἤγουν αὐθεντίαν ἢ δυναστείαν* verbunden werden, sondern durch *ἕνωσις φυσική* (3), die Aussagen der Schrift sind nicht zu verteilen *προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσεσι* (4), Christus ist nicht *θεοφόρος ἄνθρωπος* (5), der angenommene Mensch ist nicht Gott zu nennen und als solcher zu verehren *ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ* (8), *τὴν τοῦ κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι* (11), *τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκί* (12). — Nestorius antwortete sofort mit zwölf Gegenanathematismen (bei Marius Merc. Mi. 48, 909): Christus ist *Emmanuel, deus nobiscum,* Maria nicht *mater dei verbi,* sondern des Immanuel (1), *si quis . . . divinae naturae carnem capacem dixerit . . . eandemque ipsam naturam et deum dicat et hominem, anathema sit* (2), Christus einer *secundum coniunctionem,* nicht *secundum naturam* (3), die Worte der Schrift sind nicht auf *una natura* zu beziehen oder dem Logos *passiones* beizulegen (4), *si quis post assumtionem hominis naturaliter dei filium unum esse audet dicere, cum sit et Emmanuel a. s.* (5), der aus der Jungfrau Erschaffene ist nicht der *unigenitus,* er hat nur durch Vereinigung mit dem *unigenitus* Teil an seinem Namen erhalten (7), die *forma servi* ist nur wegen dieser Verbindung zu verehren (8), das mit dem Logos vereinte Fleisch ist nicht *ex naturae passibilitate vivificatrix* (11), die Leiden sind nicht dem Logos zuzuschreiben *sine discretione dignitatis naturarum* (12).

3. Nun erklärten sich die Antiochener (s. den Brief des Johann von Ant. bei Mansi V, 756) für Nestorius, Cyrill des Apollinarismus beschuldigend. Der Kaiser warf in einem sehr ungnädigen Schreiben Cyrill Hochmut, Streit- und Ränkesucht (wegen der Schrift an die kaiserlichen Damen) vor (Mansi IV, 1109). Auf Pfingsten 431 wurde eine allgemeine Synode nach Ephesus einberufen, um des heilsamen Bandes zwischen staatlicher Wolfart und religiöser Eintracht willen

(Mansi IV, 1111)[1]). Nestorius und Cyrill trafen zur festgesetzten Zeit ein. Cölestin ließ sich durch drei Legaten vertreten. Sie sollten in Allem mit Cyrill gehen, im Übrigen nicht disputiren, sondern richten (Mansi IV, 556). Die Ankunft des Johann von Ephesus verzögerte sich über Gebür (Mansi IV, 1121. 1229. 1329 f. cf. 1225). Trotz der Proteste des Nestorius, 68 asiatischer Bischöfe und des kaiserlichen Commissars (Mansi IV, 1129 ff.; V, 765 f. 770 f.), eröffneten Cyrill und Memnon von Ephesus die Synode. 159 Bischöfe (Mansi IV, 1123 ff. 1170 ff.) nahmen Teil, stimmten Cyrills Lehre als der nicänischen zu und verdammten den „gottlosen Nestorius“. Man verlas dann viele patristische Stellen und Sätze aus Nestorius. „Unter häufigen Tränen“ wurde er der bischöflichen Würde und der priesterlichen Gemeinschaft für verlustig erklärt (M. IV, 1212). Das Urteil wurde dem „neuen Judas“ mitgeteilt, die Stadt illuminirt, durch Maueranschläge das Urteil dem Volk und durch Schreiben der Kirche kundgegeben. Nestorius protestirte. Jetzt traf auch Johann von Ephesus ein. Er eröffnete sofort, im Beisein des kaiserlichen Commissars, das rechtmäßige Concil, man kann es nicht anders nennen[2]), wiewol es nur 43 Mitglieder zälte. Cyrill und Memnon wurden abgesetzt, weil sie widerrechtlich die Synode eröffnet, ihr Anhang excommunicirt, bis er sich zum „nicänischen Glauben“ bekehrt haben würde; über Nestorius wie über die Lehre schwieg man (M. IV, 1260 ff.). — Jetzt erst trafen die römischen Legaten ein. Da „Petrus das Haupt des gesammten Glaubens“, erbaten sie sich die Beschlüsse zur „Bestätigung“ (M. IV, 1289). Johann wurde dreimal vorgeladen, erklärte aber „mit Abgesetzten und Excommunicirten keinen Verkehr“ haben zu wollen. Noch ist das päpstliche Urteil über die Pelagianer gebilligt worden (M. IV, 1337)[3]). Sodann wurde beschlossen dem Kaiser und Papst Bericht zu erstatten (M. IV, 1325. 1329 ff.). Dieses der Verlauf der 3. ökumenischen Synode. „Nie habe ein Komödienschreiber eine so lächerliche Fabel, nie ein Tragödiendichter ein so tränenreiches

1) Augustin († 28. Aug. 430) traf die Einladung nicht mehr unter den Lebenden.

2) Und doch ist es berechtigt die cyrillischen Versammlungen als das „Concil von Ephesus“ zu bezeichnen, so hat die Geschichte entschieden und so hat Johannes, der Fürer der Antiochener, selbst später die Sache aufgefaßt.

3) Über die innere Verwandtschaft des Pelagianismus und Nestorianismus s. Cassian. de incarn. I, 3. V, 1 ff. VI, 14. cf. Faust. de grat. I, 1.

Trauerspiel gedichtet" sagt ein Teilnehmer (Theodoret Opp. IV, 1335). Positiv war der Ertrag nur der, daß man wußte, daß Cyrill die Majorität der Teilnehmer zu gewinnen gewußt hatte.

Beide Teile wandten sich nun an den Kaiser. Die Anhänger Cyrills wußten Stimmung für sich zu machen (Dalmatius), die Meinungen in Constantinopel waren geteilt. Der Kaiser, schwach wie er war, gab beiden Parteien Recht, die beiderseitigen Absetzungsurteile wurden bestätigt (M. IV, 1396). Beide Parteien wandten sich nun wieder an den Kaiser. Nestorius ging freiwillig in das Kloster. Der Kaiser empfing Deputirte beider Parteien. Er neigte sich den Alexandrinern zu[1]). Cyrill und Memnon erhielten ihr Bistum zurück und die Synode wurde geschlossen (M. IV, 1465).

4. Aber der Friede war nicht hergestellt. So wurde an einer Union gearbeitet. Sie kam zu Stande, indem die Antiochener Nestorius preisgaben, der nun als Häretiker mishandelt wurde, und somit die ephesinische Versammlung der Anhänger Cyrills für die rechtmäßige Synode anerkannten (s. Joh. v. Ant. bei Mansi V, 285. 289), und indem Cyrill sich bereit finden ließ ein warscheinlich von Theodoret von Kyros gefertigtes Unionssymbol zu unterschreiben (433), one freilich etwas von seinen früheren Äußerungen zurückzunehmen (das Nähere bei Hefele II, 247—288). Das antiochenische Symbol lautet (bei Hahn S. 137): *ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν . . . ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου,*

1) Man sprach davon, daß Cyrill einflußreiche Personen durch seinen Neffen bestochen habe (Mansi V, 819). Derartige „Geschenke" Cyrills s. auch M. V, 987 ff.

τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας. — Die Antiochener hatten die Abweisung des Apollinarismus und die Anerkennung der beiden Naturen, Cyrill die eine Person[1]) und die *ἕνωσις φύσεων*. Jeder konnte seine Christologie in das Symbol hineininterpretiren, und Cyrill hat das reichlich getan[2]). Aber indem die Formel angenommen wurde, welche die beiderseitigen Extreme abschnitt, ist die Versumpfung der Angelegenheit durch Consequenzmachereien gehemmt worden. An Widerspruch hat es übrigens auf beiden Seiten nicht gefehlt, er wurde, zum Teil, gewaltsam unterdrückt, die Nestorianer wurden verfolgt, und haben sich nur im persischen Reich zu erhalten vermocht (s. Hefele II, 270 ff.).

§ 25. Der eutychianische Streit und die Synoden zu Ephesus und Chalcedon.

1. Man kann Cyrill einen Dyophysiten nennen und man kann ihn wieder einen Monophysiten nennen. Daraus begreift sich seine geschichtliche Stellung. An ihm haben sich die Orthodoxen gebildet und er ist der Lehrmeister der Monophysiten geworden. Die griechische Erlösungslehre trieb immer wieder zum Apollinarismus zurück und unterdrückte das Interesse am Menschen Jesus. So begreift es sich, daß der energische und kluge Nachfolger Cyrills, Dioskur (seit 444 Bischof von Alexandrien) seiner Machtstellung am besten durch Begünstigung des monophysitischen Gedankens glaubte dienen zu können.

Gelegenheit zu einem entscheidenden Schlage gab ihm die An-

1) Ob die eine Person die des Logos oder die gottmenschliche ist, wird im Symbol nicht deutlich.

2) s. die Briefe Cyrills bei Mansi V und andererseits die Stellung des Theodoret, der im Wesentlichen bei der antiochenischen Christologie blieb. Doch hat er die Einheit der Person kräftiger betont als die früheren; s. Eranistes und haer. fab. V. Vgl. Bertram, Theodoreti doctrina christologica, 1883. Die Anschauung ist in Kürze: *ἐν τῷ ἑνὶ προσώπῳ τῶν δύο φύσεων διάφορον ἔδειξε* nämlich Paulus Röm. 5, 9 (h. f. V, 14 opp. IV, 1, 433). Auch nach der Menschwerdung bleiben zwei Naturen: *ὅτι δέ γε φύσις ἑκατέρα καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν μεμένηκεν ἀκραιφνής* (Eranist. II opp. IV, 1 p. 101 dazu 99) und *οὐ χωρίζομεν τοῦ θεοῦ λόγου τὴν σάρκα οὔτε σύγχυσιν ποιοῦμεν τὴν ἕνωσιν* (ib. p. 102). Zwar hat die Gottheit von der Menschheit sich weder am Kreuz, noch im Grabe getrennt, aber *ἀθάνατός τε οὖσα καὶ ἄτρεπτος οὔτε θάνατον οὔτε πάθος ὑπέμεινεν* (h. f. V, 15 p. 435 cf. ep. 113, 2).

gelegenheit des Archimandriten Eutyches in Constantinopel. Dieser pflegte den Unionisten den Vorwurf des Nestorianismus zu machen (s. Leo ep. 20). Darob wurde er auf einer Synode zu Constantinopel von Eusebius v. Doryläum denuncirt im J. 448 (s. Hefele II, 320 ff.). Nach mehrfachen Weigerungen erschien er endlich vor der Synode und erklärte: *ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ* und: *ἕως σήμερον οὐκ εἶπον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν* (Mansi VI, 744. 742)[1]). Er wurde, unter den obligaten Tränen, als Lästerer Christi abgesetzt und excommunicirt (Mansi VI, 748). Aber Eutyches ruhte nicht, er wußte durch Plakate das Volk, sowie auch den Kaiser für seine Sache zu interessiren und appellirte an Papst Leo von Rom (Leo ep. 21). Aber vor dem Papst legte auch Bischof Flavian von Constantinopel seine „Last der Trauer und die Menge der Tränen“ nieder (Leo ep. 22). Eutyches habe die Lehren Valentins und Apollinaris erneuert, der Papst wird aufgefordert die Irrlehren des Eutyches seinen Bischöfen bekannt zu machen. Der Papst hatte inzwischen von sich aus eine genaue Darstellung verlangt, um — richten zu können (ep. 23. 24). Flavian entsprach dem und bat um Zustimmung des Papstes zum „Glauben des gottesfürchtigsten und Christus liebenden Kaisers“ (ep. 26). Der Papst sandte nun seine *epistula dogmatica* an Flavian (ep. 28). — Inzwischen hatte Dioskur von Alex. eingegriffen und die Berufung einer allgemeinen Synode nach Ephesus durchgesetzt.

2. So kam es 449 zur Räubersynode zu Ephesus. Der Papst ließ sich durch drei Legaten (s. dazu ep. 31, 4) vertreten, die katholische Lehre sei in seiner *epistula dogmatica* enthalten (ep. 29)[2]). Allein Dioskur herrschte auf der Synode durch brutalen Schrecken und — fast Alle ließen sich einschüchtern. Nicht diskutirt, sondern der Glaube der Väter (d. h. der Synoden von Nicäa und Ephesus) sollte anerkannt werden (Mansi VI, 625). Eutyches verantwortete sich, von 135 Teilnehmern waren 114 der Meinung, Eutyches sei orthodox. „Anathema jedem, der nach der Menschwerdung noch von zwei Na-

1) Überaus charakteristisch ist die früher von ihm getane Äusserung: „welcher Vater hat erklärt, daß der Gott Logos zwei Naturen habe“ (Mansi VI, 725)?

2) Über die Person des Eutyches hat sich Leo mit bemerkenswerter Nachsicht ausgedrückt, s. ep. 29; 31, 4; 32; 33, 2; 38.

turen spricht“ (M. VI, 737. 832 ff.). Leos Brief kam überhaupt nicht zur Verlesung. Eutyches wurde restituirt, Flavian, Euseb. von Doryläum, sowie Theodoret, Domnus von Antiochien u. A. wurden abgesetzt (M. VI, 908 ff. Theodoret ep. 113. 147).

3. So hatte Dioskur gesiegt. An dem Maßstab seiner Zeit gemessen und mit den Leuten seines Anhanges verglichen, wird man ihm kaum einen schweren Vorwurf machen dürfen. Er hatte den Mut die traditionelle alexandrinische Kirchenpolitik, den Bund mit Rom, bei Seite zu setzen. Er hatte Neurom one Altrom besiegt, ja letzteres auf das schwerste gekränkt. Einen Augenblick war der Bischof von Alexandrien der Herr der Kirche, ein ihm ergebener alexandrinischer Priester wurde Bischof der Hauptstadt (Leo ep. 53), über Leo sprach Dioskur den Bann aus (Mansi VI, 1009). Aber Leo war klug genug Flavian, sich und seiner dogmatischen Epistel treu zu bleiben (ep. 50. 51. 67. 68, 1 cf. 69, 1), zumal dieselbe mit Cyrill und der 1. ephesinischen Synode übereinstimme. Er wurde der Hort der „Geringen und Kleinen“, d. h. der Gegenpartei, die „Hilfe bei dem apostolischen Stul“ suchten (Theodoret ep. 113). Sein ständiger Wunsch blieb die Annullirung der Beschlüsse der Räubersynode und ein neues in Italien, unter seiner Leitung, abzuhaltendes Concil (ep. 44. 54. 70 cf. 55—58). So und nur so konnte die Niederlage von dem *episcopus Alexandrinus sibi omnia vindicans* (ep. 45, 2) überwunden werden. Aber Theodosius blieb fest bei dem 2. Ephesinum als dem „Glauben der Väter“ (Leo ep. 62—64). Doch der Papst wartete nicht umsonst. Theodosius starb (450), Pulcheria folgte und vermälte sich mit Marcian. Die vom Papst gewünschte Synode sollte stattfinden — freilich im Orient (ep. 73. 76. 77). Sie schien nötig zu sein, denn es ist kaum eine richtige Behauptung, „daß das Concil von 449 die Kirche des Orients wirklich pacificirt hatte“ (Harnack II, 365, beachte dagegen die Kürze der Zeit, Liberatus Breviarium 12 b, Gallandi XII, 140. Theodoret ep. 113). Leo freilich brauchte sie nicht mehr und erklärte sie jetzt für inopportun, zumal sie nicht in Rom sondern in Nicäa stattfinden sollte (ep. 82, 2; 83, 2; 89. 90. 94). Aber der Kaiser blieb bei seinem Willen. Und so kam es zur Synode von Chalcedon 451 (vgl. Mansi VI. VII. Hefele CG. II, 410—544, s. auch Krüger, Monophysit. Streitigkeiten im Zsh. m. d. Reichspolitik, Jena 1884). Der Papst beanspruchte den — durch Legaten auszuübenden — Vorsitz und erachtete seinen Brief für genügend zur Entscheidung (ep. 93, 1. 2).

4. Der Inhalt dieses Schreibens (ep. 28) ist folgender: Christus ist Gott und Mensch, geboren von Maria, *salva virginitate* (c. 1 vgl. c. 4). Die beiden Substanzen bleiben was sie waren, gehen aber in eine Person zusammen: *salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas* etc. Dieses ist notwendig wegen der Erlösung: *unus atque idem mediator dei et hominum homo Iesus Christus, et mori posset ex uno et mori non posset ex altero.* Indem aber jede Natur ihre *proprietas* bewart, ist die *exinanitio* (vgl. S. 209), *qua se invisibilis visibilem praebuit . . . non defectio potestatis* (3). Somit ist nach der Menschwerdung nur eine Person da, deren Naturen aber in wechselseitiger Gemeinschaft handeln: *agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniariis,* die eine Natur beweint den Tod des Lazarus, die andere erweckt ihn von den Toten (4). Wegen der Personeinheit *(propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura)* kann es heißen: der Menschenson sei vom Himmel herabgekommen (Joh. 3, 13), und der Son Gottes sei gekreuzigt und begraben worden (1. Kor. 2, 8) etc. (5). Das Bekenntnis des Eutyches: vor der Menschwerdung zwei Naturen, nach derselben eine Natur, ist in seinen beiden Bestandteilen gleich gottlos. Wer Christi Tod für etwas Wirkliches anerkenne, dürfe nicht leugnen: *nostri corporis hominem, quem cognoscit fuisse passibilem* (6). Dieses vielgerümte Schreiben ist nichts Anderes als eine Reproduktion der abendländischen Christologie (Tert. Ambros. Augustin). Auf die Probleme der Griechen geht es überhaupt nicht ein und die dogmatische Naivetät des Papstes verrät sich am deutlichsten darin, daß nach seiner Meinung, schon die zwölf Sätze der Apostel im Symbolum zur Widerlegung dieser und anderer Häresien genügten (s. ep. 31, 4; 45, 2; 28, 1. Über Leos Christol. s. auch ep. 35, 2; 59, 3—5; 88, 1; 114, 1; 119, 1).

5. Die Synode selbst (21 Sitzungen in 14 Tagen, Hefele II, 411 f.), von etwa 600 Bischöfen — durchweg Griechen — besucht, macht einen überaus unerfreulichen Eindruck. Nicht allein, daß es nicht weniger stürmisch herging[1]), als auf der Räubersynode, noch

1) Gleich in der 1. Sitzung, bei Einfürung des Theodoret: „werft den Juden hinaus, den Widersacher Gottes, und nennt ihn nicht Bischof", dagegen die Gegner: „den Mörder Dioskur wirf hinaus, wer kennt nicht Dioskurs Freveltaten?" Mansi VI, 589.

schlimmer ist die feige und gesinnungslose Verleugnung des Dioskur und des vor zwei Jaren eingenommenen Standpunktes („wir haben alle gefehlt, wir alle bitten um Verzeihung", s. Mansi VI, 637 ff. 674 ff. 690. 827 ff. vgl. 973 f. 1005). Dioskur ist sich selbst treu geblieben. Mit Athanasius, Gregor und Cyrill, erklärte er übereinzustimmen in der *μία σεσαρκωμένη τοῦ λόγου φύσις*, das *ἐκ δύο* bezweifelte er nicht, aber: *τὸ δύο οὐ δέχομαι* (M. VI, 684. 689). Man zog sich von ihm zurück, da schon in der 1. Sitzung seine Absetzung eine beschlossene Sache war. Auf den folgenden Sitzungen erschien er nicht mehr, auch nicht als er in der 3. Sitzung vorgeladen wurde. Hier kam eine Reihe von Anklägern wider diesen „Häretiker und Origenisten" zu Wort: Lästerer der Dreieinigkeit, Reliquienschänder, Dieb, Brandstifter, Mörder, Wollüstling, Majestätsverbrecher etc. sei Dioskur (M. VI, 1005 ff. 1012 ff. 1021 ff. 1029 ff.). Aber schließlich wurde er — wegen Verachtung der „göttlichen Canones" und „wegen Ungehorsams gegen die Synode" abgesetzt (M. VI, 1093). — In der Sache bekannte man sich zu der Lehre des päpstlichen Briefes: „Das ist der Glaube der Väter, das der Glaube der Apostel. Wir alle glauben so . . . Anathema dem, der nicht so glaubt! Durch Leo hat Petrus gesprochen . . ., ebenso lehrte Cyrill! . . Warum ist das zu Ephesus nicht gelesen worden? Dioskur hat es verborgen gehalten" (M. VI, 971). Man glaubte die Übereinstimmung mit den Bekenntnissen von Nicäa, Constantinopel (s. S. 190 Anm. 2) und der 1. ephesinischen Synode constatiren zu können. Nur die dreizehn Ägypter unterschrieben nicht, und es war ihnen Ernst damit: „wir werden getötet, wir werden getötet, wenn wir es tun. Wir wollen lieber hier von euch als dort (in Ägypten) umgebracht werden Erbarmt euch unser, wir sterben lieber durch den Kaiser und durch euch als zu Hause" (M. VII, 53 ff. vgl. den 30. Kanon der Synode). Trotz des Widerspruches der römischen Legaten, wurde nun doch nicht der Brief Leos dogmatisirt, sondern die Synode stellte in der 5. Sitzung eine neue Formel auf (M. VII, 112 ff.): Die Synodalbriefe des Cyrill gegen Nestorius wurden wider den Nestorianismus, der Brief Leos an Flavian gegen den Eutychianismus angenommen. Verdammt werden die, welche *υἱῶν δυάδα* lehren wie die, welche *τοὺς δύο μὲν πρὸ τῆς ἑνώσεως φύσεις* erdichten, *μίαν δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν*. Vielmehr: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν . . . τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι . . ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ*

πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. — — Ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον καὶ μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσι (nicht wie der griech. Text liest: *ἐκ δύο φύσεων*, vgl. Hefele, II, 470 f. Anm.) *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον.* — Man sieht diese Bestimmungen greifen über Leos Brief nicht hinaus. Die abendländische Christologie ist den Griechen aufgenötigt worden, denn das Synodaldekret bezeichnet nicht nur einen Bruch mit Dioskur und Eutyches sondern auch mit dem vielbelobten Cyrill. Beantwortet sind die Fragen der Zeit nicht, geschweige denn daß das christologische Problem überhaupt gelöst wäre. Aber in den Fluß der Entwicklung ist in glücklichster Weise — man kann nicht anders sagen — ein Element eingefürt worden, das, wie die Gegensätze und die Terminologie sich nun einmal gestaltet hatten, einen Damm setzte den Ausschreitungen nach rechts und nach links. Indem die Formel von der einen Person und den zwei Naturen zum Dogma wurde, ist der geschichtliche Christus, wenn auch in den blassesten Umrissen, als Norm und Correktiv für die Gedanken der Dogmatiker gewonnen. Man kann das vor Allem an Luther studiren[1]).

§ 26. Ausläufer des christologischen Streites (der monophysitische und monotholetische Streit) und der Abschluß der Entwicklung.

1. Eutyches und Dioskur verurteilte der Kaiser zum Exil. Gegen ihre Anhänger wie die Apollinaristen wurde scharf vorgegangen (Mansi VII, 476. 498 f. 502 f.).

Der Friede war aber keineswegs hergestellt. Im Gegenteil ist die Geschichte der nächsten Jare durchzogen von wilder Erregung

1) Leo hat die Enttäuschung erlebt, daß formell sein Brief nicht zum Dogma wurde, und daß die Synode die Macht des constantinopolitanischen Bischofs vergrößerte und den Bischof von Neurom wegen der gleichen Bedeutung der Stadt, als Kaiserstadt (von Petrus wird geschwiegen), dem Bischof von Altrom als zweiten an die Seite stellte, s. Kanon 28 und vgl. Leo ep. 104—107. 114. 119. 127. 135 f. Zur weiteren Geschichte der Frage s. Hefele II, 562 f. 568 f. Damit ward der Grund zum Schisma zwischen Orient und Occident gelegt.

und Schreckenstaten des religiösen Fanatismus. In dem Ramen der allgemeinen Dogmengeschichte können die monophysitischen Kämpfe nur kurz behandelt werden (s. die KG. des Zacharias Rhetor, syr. bei Land, Anecdota syr. III. Evagrius h. e. l. II—V. Johannes von Ephes. h. e. aus dem Syr. übersetzt von Schönfelder, 1862. Mansi VII—IX; vgl. Walch, Historie der Ketzereien VI—VIII. Schröckh KG. XVIII. Gieseler, Comment. qua Monophysitarum opin. illustr. I. II Gott. 1835. 38. Hefele, CG. II, 564 ff. Möller, PRE. X, 236 ff. Krüger, Monophysit. Streitigkeiten etc. S. 68 ff. Loofs, Leontius S. 53 ff.). Zuerst in Palästina (Theodosius) und in Ägypten (Timotheus Älurus, Petrus Mongus), dann in Antiochien (Petrus Fullo), hier im Bund mit den Apollinaristen, erhob sich eine starke Partei für den Monophysitismus oder die Lehre Cyrills. Alle Anstrengungen der Kaiser konnten nur äußerlich und zeitweilig der Bewegung Herr werden und dem Chalcedonense Anerkennung verschaffen, so Leo I. (457—471). Der Usurpator Basiliscus tat durch das Encyclion (476) das Chalcedonense ab und an 500 Bischöfe stimmten zu (Evagr. h. e. III, 4). Zeno versuchte durch das Henotikon (482) eine Union zu Stande zu bringen (Evagr. III, 14). Hier wurden die Bestimmungen der Synoden von Nicäa, Constantinopel und Ephesus sowie die zwölf Anathematismen Cyrills anerkannt und Nestorius und Eutyches verdammt. Man bekennt Christus den waren Gott und Menschen *ἕνα τυγχάνειν καὶ οὐ δύο· ἑνὸς γὰρ εἶναι φαμὲν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί.* Wer einem anderen *μάθημα* als diesem folgt, es sei jetzt oder früher, zu Chalcedon oder anderwärts gelehrt, wird anathematisirt. Deutlich ist nur die Autorität des Cyrill und die Verwerfung des Nestorianismus und Eutychianismus, im Übrigen geht man den strittigen Formeln sorgfältig aus dem Wege, die Verwerfung des Chalcedonense ist angedeutet aber nicht ausdrücklich ausgesprochen. Die Bewegung ist durch diese Formel natürlich nicht aufgehalten worden. Weder die strengeren Monophysiten noch die Orthodoxen waren befriedigt. Letztere suchten wie in den Tagen von Chalcedon ihre Zuflucht in Rom. Felix III. trat für das gefärdete Chalcedonense bei dem Kaiser ein und excommunicirte Acacius den Bischof von Constantinopel im J. 484 (ep. 6). Kaiser Anastasius (seit 491) ließ das Henotikon in Kraft bestehen, begünstigte aber die monophysitische Interpretation desselben. Freilich nötigte ihn sein Feldherr Vitalian, den Frieden mit den Chalcedonensern und Rom zu suchen. Das aber hätte die Aufhebung der Union

zu Gunsten des Chalcedonense bedeutet, die Verhandlungen zogen sich daher in die Länge und der Kaiser starb darüber.

2. Ihm folgte Iustin I., warscheinlich slavischer Herkunft (518—527). Er stand unter der Leitung seines Neffen Justinian, der ihm auch auf dem Kaisertron folgte (527—565). Die Politik dieses großen Fürsten erforderte die Pacificirung der Kirche. Das alte Weltreich sollte wieder aufleben, dem Vordringen der Germanen Einhalt geschehen. Dazu bedurfte es der Einheit in der Verwaltung, dem Recht und der Kirche. Er suchte die Formel des Weltreiches und verstand es Alles seinen Zwecken dienstbar zu machen. „In dem Codex und der Hagia Sophia lebt er fort" (s. die Charakteristik von Ranke, Weltgesch. IV, 2 S. 125 f.). Die Kirche des Orients sollte geeint und mit der des Occidents wieder vereint werden. Die chalcedonensische Orthodoxie zu restituiren war forthin die Parole. Ein schwieriges Unternehmen, war doch die Macht der Monophysiten immer noch ungebeugt, ihnen gehörten sogar die Sympathien der Kaiserin Theodora. Das Chalcedonense mußte in Kraft bleiben — das erkannte man jetzt — und eine den Monophysiten erträgliche Deutung desselben gewonnen werden. Das war die Aufgabe, so complicirt als die Verhältnisse und der Zweck, die sie stellten.

Die Theologie der justinianischen Zeit kam den Tendenzen des Kaisers entgegen. So vor Allem jener „skythische" Mönch, ein Verwandter Vitalians, Leontius von Byzanz (ca. 485—543, s. bes. seine Schrift ll. 3 adv. Nestorianos et Eutychianos bei Migne gr. 86, 1267 ff. vgl. Loofs, L. v. B. 1888. Rügamer, L. v. B. 1894). Die Formeln von Chalcedon werden hier verarbeitet nach aristotelischen Kategorien (*οὐσία, γένος, εἶδος* durch die *εἰδοποιοὶ διαφοραί* oder *ποιότητες οὐσιώδεις, ἄτομον* s. Loofs S. 60 ff.): *φύσις* und *ὑπόστασις* verhalten sich zu einander wie *εἶδος* zu *ἄτομον*. Nun existirt aber eine *φύσις* nur als *ὑπόστασις* wie die Figur nur als Körper (Mi. 86, 1278. 1280). Somit würde die Annahme zweier Naturen zu zwei Hypostasen oder dem Nestorianismus füren (ib. 1276 f.). Dieser Consequenz entzieht sich Leontius durch die Einfürung des Begriffes *ἐνυπόστατον εἶναι*. Es kann nämlich eine *φύσις* sich mit der anderen derart zur Einheit verbinden, daß sie, obgleich sie *τὸν ἴδιον τῆς ὑπάρξεως λόγον* behält, doch an der zweiten ihre *ὑπόστασις* hat, sie ist dann nicht *ἀνυπόστατος* sondern *ἐνυπόστατος*, z. B. der aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch oder eine brennende Fackel, und zwar: *καὶ ἀντιδέδωκε θάτερον θατέρῳ τῶν ἰδιωμάτων, ἐν τῇ*

μονίμῳ ἑαυτῶν καὶ ἀσυγχύτῳ ἰδιότητι μείναντα (ib. 1304. 1278 ff.). — So scheint die Frage der Zeit gelöst zu sein: zwei selbständige Naturen und doch nur eine *ὑπόστασις*. Das Chalcedonense hat Recht und Cyrill hat Recht, denn die Hypostase Christi ist so die Logoshypostase. „Unser Verfasser vertritt eine möglichst zur alexandrinischen Theologie zurücklenkende Orthodoxie. Das ist der bleibende Eindruck, den all seine Ausfürungen hinterlassen" (Loofs S. 71).

Diese Theologie erleichterte es, den Monophysiten entgegenzukommen. Dieses geschah durch die Anerkennung des zuerst in Antiochien von Petrus Fullo aufgebrachten erweiterten Trishagion: *ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς*. Somit hat einer aus der Dreieinigkeit gelitten, die skytischen Mönche stimmten dem bei. Dem gleichen Zweck diente ein zu Constantinopel (533 oder 531, s. Loofs S. 283) abgehaltenes Religionsgespräch mit den Severianern (s. unten). Ebenso im Dreikapitelstreit (544) die Verdammung der einstigen Häupter der antiochenischen Theologie: Theodor von Mopsuestia, Ibas, Theodoret (die Akten bei Mansi IX) [1]). Das Morgenland stimmte bald zu, das Abendland widersprach dieser Verdammung von s. Z. im Frieden der Kirche verstorbenen Lehrern (s. bes. Facundus Hermian. pro defensione trium capitum, bei Migne lat. 67). Die Rolle der römischen Bischöfe in all diesen Kämpfen war dagegen eine klägliche: ein Schwanken zwischen dem Geist des Occidentes und der Furcht vor dem Kaiser ein Löken gegen den Stachel und ein halbes oder ganzes Nachgeben (Hormisdas und das Trishagion, Johann II., Agapet I. und der theopaschitische Zusatz, Vigilius und der Dreikapitelstreit sowie die 5. ökum. Synode).

3. Die 5. ökumenische Synode im Jare 553 (Mansi IX, Hefele CG. II, 854 ff.) wurde vor Allem zur Sanktionirung der Verdammung der drei Kapitel berufen. Der Bischof von Constantinopel präsidirte, ca. 150 Bischöfe nahmen Teil, der gleichfalls anwesende Papst Vigilius protestirte gegen die Verdammung, er wurde dafür vom Kaiser wegen früher getaner Äußerungen als Lügner desavouirt, und die Synode beschloß seinen Namen aus den Diptychen zu streichen.

1) Eine äußerliche Reduktion der Kräfte und Gedanken kennzeichnet die Kirchenpolitik Justinians und der Weltkirche: Die alte Schule von Athen wurde geschlossen (528), Origenes verdammt (544) und sodann die Antiochener preisgegeben.

Die drei Kapitel wurden verdammt: „ein Theodor, ein Iudas", „seine Verteidiger sind Juden, seine Anhänger Heiden. Viele Jare dem Kaiser" (cf. can. 12—14). Das Concil von Chalcedon wurde anerkannt, Origenes verdammt (can. 11), der Gedanke des theopaschitischen Zusatzes angenommen (can. 10). — Papst Vigilius hat sich der Synode nachträglich gefügt (s. Hefele II, 905 ff.) und ebenso die Afrikaner (ib. 913)[1]. Die kaiserliche Kirchenpolitik hatte gesiegt.

4. Aber erreicht hat der Kaiser das nicht, was er erreichen wollte. Die Situation wurde nur hoffnungsloser dadurch, daß unter den Monophysiten selbst Spaltungen eintraten. Nach den beiden Fürern Severus und Julian von Halikarnaß werden die beiden Hauptgruppen Severianer und Julianisten genannt. Severus hat im Wesentlichen die Christologie Cyrills vorgetragen: *ἐκ δύο φύσεων εἷς Χριστός*. Ausdrücklich erkennt er die Wirklichkeit der beiden Naturen auch nach der Vereinigung an, darin selbst Nestorius zustimmend. Allein eine *ἀσύγχυτος ἕνωσις* liegt vor, in der, wie Cyrill sagt, *θεωρίᾳ μόνῃ* unterschieden werden kann. Die areopagitische Formel einer *καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια* Christi eignet er sich an. Das Chalcedonense ist ihm unannehmbar, weil es zu zwei Personen, ja einer *δυὰς θελημάτων* füre. Dieses Alles ist cyrillisch. Auch daß Cyrill von dem Logos *ἄσαρκος*, Severus vom Logos *ἔνσαρκος* ausgeht, macht keinen wirklichen Unterschied, da auch letztere Betrachtungsweise Cyrill geläufig ist (gegen Loofs, s. S. 206 f. Frg. Severs in antiquorum patr. doctr. de verbi inc., bei Leont. Hierosolym. c. Monophysit., Eusthatius ad Timoth. de duab. nat., bei Mai Scriptur. vet. nov. coll. VII, auch Migne gr. 86, vgl. Dorner II, 1, 166 ff., Loofs a. a. O. S. 54 ff.). Die Consequenz dieser Ansicht ist, daß Christi Leib seiner Natur nach leidensfähig und *φθαρτόν* war, daher die Gegner von Phthartolatrie sprachen. Selbst vor der Consequenz wich man nicht zurück, daß Christi menschliche Seele nicht allwissend war (Agnoëten). — Dagegen lehrten die Julianisten, daß Christus unser Fleisch annahm, *ut eam liberaret a corruptione simul et peccato*. Die menschliche Natur ist, weil sündlos, auch nicht *corruptibilis*

1) Eine Anzal oberitalischer Bischöfe hat aber dem Papst Pelagius I. die Kirchengemeinschaft aufgekündigt wegen der Dreikapitelsache (Hefele II, 914 f.). Der Einfall der Longobarden (568) hat den römischen Stul aus der kritischen Situation befreit, die folgenden römischen Bischöfe haben sich eifrig um die Aufhebung des italischen Schismas bemühen müssen.

(Julian Anath. 6. 7 bei Gieseler comment. de Monoph. etc. II, 6). Vielmehr ist der Leib Christi vom Moment der Einigung an von der Gottheit verklärt, ἄφθαρτον und so beschaffen, wie nach der Auferstehung (*tale fuisse inde ab unione quale fuerit post resurrectionem,* bei Gieseler ib. II, 7). Die Leidensfähigkeit Christi ist daher keine natürliche, sondern beruht auf Christi freiem Willen (Octo quaesit. 4 bei Gieseler II, 7). Die Severianer schalten sie Aphthartodoketen oder Phantasiasten. — Andere Monophysiten (die Gajaner) gingen bis zum Unsinn fort, Christi Leib sei von der Einigung an ungeschaffen, Aktisteten nannte man sie. Ja Stephanus Niobes meinte, daß somit jeder Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in Christo geleugnet werden müsse (Adiaphoriten, vgl. Möller PRE. X, 248)[1]).

5. Justinian hat die Monophysiten geduldet (Joh. v. Eph. h. e. I, 4 f.). Auch in der Hauptstadt hatten sie angesehene Vertreter (Theodosius, Johann von Ephesus). Und der rastlos umherwandernde Jakob el Baradai hat viel zur Einigung und Kräftigung der Partei beitragen können. Der Kaiser hat die Kirche beherrscht, aber seinen Zweck nicht erreicht. Aus dieser Situation begreift es sich, daß er in seiner letzten Zeit auf den Gedanken verfiel, wenigstens die Kirche des Orientes zu einigen durch Annahme des Aphthartodoketismus. Der Tod hinderte ihn an der Ausfürung des sehr ernst gemeinten Ediktes (Evagr. h. e. IV, 39). — Was ihm nicht gelungen war, konnten die Nachfolger (Justin II., Tiberius, Mauricius) erst recht nicht erreichen, wiewol man Überredung und Gewalt anwandte. Der Monophysitismus consolidirte sich immer mehr zu einem festen Kirchenwesen bei den syrischen Jakobiten und in der koptischen, abessynischen und armenischen Kirche (Möller PRE. X, 248 f.).

6. Die Bemühungen die Monophysiten zu gewinnen, gaben weiter Anlaß zu den monotheletischen Streitigkeiten. Auch hier gab die Politik die maßgebenden Motive her (die Akten bei Mansi X. XI, vgl. Möller PRE. X, 792 ff. Walch, Hist. d. Ketzereien IX. Schröckh, KG. XX, 386 ff. Hefele, CG. III, 121 ff.). Es galt das von den Persern und den Saracenen hart bedrängte Reich durch Gewinnung der zalreichen monophysitischen Elemente des Orients — natürlich unter Warung des Chalcedonense — zu stützen. Der Patriarch

1) Hier keimt schon der spätere syrische monophysitische Pantheismus, s. Frothingham, Stephen ben Sudaili, 1886.

Sergius von Constantinopel gab Kaiser Heraklius (610—641) den Rat die Monophysiten durch die Formel, daß der eine Christus Göttliches und Menschliches wirke μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ (so schon Dionys. Areop. ep. 4 und Severus S. 226) zu gewinnen. Wiewol man mit dieser Formel in Ägypten Glück hatte, sah man sich doch durch den Widerspruch des Sophronius von Jerusalem genötigt von ihr abzustehen. Ob eine oder zwei ἐνέργειαι sei nicht zu untersuchen, meinte nun Sergius. Als selbstverständlich wurde aber ἓν θέλημα Christi vorausgesetzt. In diesem Sinn schrieb Sergius an Honorius von Rom (Mansi XI, 529 ff.), und derselbe antwortete zustimmend: die Frage nach der einen oder nach zwei Energien sei nicht biblisch, sei bloß für die Grammatiker da, die eine Energie könne eutychianischen, die zwei nestorianischen Klang haben bei den Unmündigen. Dagegen folge aus der Tatsache der Menschwerdung: ὅθεν καὶ ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (Mansi XI, 537 ff.). In einem 2. Brief verwarf der Papst wieder die Frage nach den Energien, und brauchte den Ausdruck Leos, daß jede der beiden Naturen „in Gemeinschaft der anderen wirke" (Mansi XI, 580). So setzte denn Sergius die Veröffentlichung der Ἔκθεσις πίστεως (638) durch: zwei Naturen mit ihren Eigentümlichkeiten, „aber eine Hypostase und eine Person des Gott Logos sammt dem vernünftig beseelten Fleisch"; „alle göttliche und menschliche Energie schreiben wir einem und demselben fleischgewordenen Logos zu . . . und gestatten durchaus nicht, daß jemand eine oder zwei Energien des menschgewordenen Herrn behaupte oder lehre". Die zwei Energien verwirrten, indem sie Anlaß zur Folgerung gäben: καὶ δύο πρεσβεύειν θελήματα ἐναντίως πρὸς ἄλληλα ἐχόντων, was doch selbst der gottlose Nestorius nicht zu behaupten gewagt habe. Es ist also unmöglich δύο καὶ ταῦτα ἐνάντια θέληματα ἐπ' αὐτοῦ παραδέχεσθαι. Den Vätern in Allem folgend, gilt daher: ἓν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ὁμολογοῦμεν (Mansi X, 992 ff.). Die römischen Gesandten des Nachfolgers des Honorius, des Severinus, erklärten sich mit der Ekthesis einverstanden, aber bereits 641 verdammte Johann IV. von Rom den Monotheletismus (Mansi X, 607), und sein Nachfolger Theodor I. verlangte die Abstellung der Ekthesis (Mansi X, 702. 705 f.), ebenso standen die Afrikaner (Hefele III, 205 ff.). Kaiser Constans II. gab nach durch den Typos v. J. 648. Nach dem bewärten Vorbild der Ekthesis sollte das aufgeworfene Problem aus der Welt geschafft werden: die Ekthesis wird preisgegeben, es soll bei den fünf ökumenischen

Synoden und den Aussprüchen der Väter und dem vor dem Streit vorhandenen Lehrbegriff sein Bewenden haben, „wie es wäre, wenn gar kein solcher Streit existirt hätte“. *Θεσπίζομεν τοὺς ἡμετέρους ὑπηκόους τοὺς ἐν ὀρθοδοξίᾳ διατελοῦντας . . . μὴ ἄδειαν ἔχειν πρὸς ἀλλήλους ἀπὸ τοῦ παρόντος περὶ θελήματος ἢ μιᾶς ἐνεργείας ἢ δύο ἐνεργειῶν καὶ δύο θελημάτων οἱανδήποτε προφέρειν ἀμφισβήτησιν* etc. Zuwiderhandelnde werden mit harten Strafen bedroht (Mansi X, 1029 f.). Was die verweltlichte Kirche sich bieten lassen muß, kann man an diesem brutalen Machwerk lernen.

7. Aber in Rom dachte man mehr erlangen zu können. Durch den Mönch Maximus war der Dyotheletismus in Schriften und Disputationen als die Consequenz der zwei Naturen von Chalcedon erwiesen worden (die bezügl. Schriften s. PRE. IX, 437 f., bes. die interessante Disputation mit Pyrrhus bei Migne gr. 91, 288 ff., Mansi X, 709 ff.)[1]). Ehe noch Papst Martin I. die kaiserliche Bestätigung erhalten, hielt er im J. 649 zu Rom eine große Synode (105 Bischöfe) ab. Der Papst erklärte sich gegen die Ekthesis als den zwei Naturen widersprechend, und gegen den Typos, den er mit der perfiden Beschuldigung, er spreche Christo Willen und Energie und somit auch jede Natur ab, abfertigte. Die Synode hat in seinem Sinn entschieden, zum Chalcedonense hinzufügend: *duas naturales voluntates, divinam et humanam et duas naturales operationes* (Mansi X, 1150). Mit großer Rürigkeit suchte nun der Papst die fränkische Kirche sowie die beiden Könige für die Sache zu interessiren, suchte Einfluß zu gewinnen in den unter den Saracenen stehenden orientalischen Kirchen; ja selbst daß er die Saracenen (in Sicilien) mit Geld unterstützt habe, wird ihm nachgesagt. Der Kaiser hat ihn wie auch Maximus als Verräter behandelt. Sie starben im Exil (655 und 662). Eugen I. und Vitalian von Rom fügten sich. Man schien sich bei dem Gedanken beruhigen zu können, daß die zwei natürlichen Willen sich zu einem hypostatischen Willen einigen (Max. b. Migne 90, 132).

8. Im Jare 668 wurde Constans ermordet, ihm folgte Constantin Pogonatus (668—685). Der immer wieder sich geltend machende Gegensatz zwischen Rom und Constantinopel veranlaßte den Kaiser zur Berufung eines Concils und zur größten Nachgiebigkeit den

1) Umgekehrt schlossen die Monotheleten aus der einen Person auf einen Willen, z. B. Mansi X, 709.

Forderungen von Rom gegenüber — war ja der größere Teil der Monophysiten für das byzantinische Reich doch verloren. So kam es 680 zur 6. ökumenischen[1]) Synode zu Constantinopel (ca. 170 Teilnehmer. Akten bei Mansi XI vgl. Hefele III, 249 ff.) Hier spielte das Schreiben des Papstes Agatho eine große Rolle: als Lehre der römischen Kirche, die nie vom Wege der Warheit oder der apostolischen Tradition abgewichen, wird — in Consequenz der Zweinaturenlehre — die Doppelheit des Willens Christi hingestellt, *sicut naturas ita et naturales in se voluntates et operationes habere* (Mansi XI, 239). Demgemäß entschied die Synode, nachdem Bände mit patristischen Excerpten verlesen waren — freilich nicht one Widerspruch (Makarius v. Antiochien, ein Monophysit, will durch seine Formeln einen Toten erwecken) — nach dem Willen des Kaisers („die Vollständigkeit der zwei Naturen unseres Gottes hast du ergründet") und Papstes, aber neben den monotheletischen Patriarchen Constantinopels wurde auch Honorius von Rom anathematisirt. Das Glaubensdekret erkennt die Schreiben Agathos sowie die fünf ökumenischen Synoden an. Nach Anfürung der Formeln von Chalcedon, heißt es dann: *δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν Χριστῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν Ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι Ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σὰρξ σὰρξ τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καί ἐστιν, οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καί ἐστιν Αὐτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνῃρέθη . . . οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη . . . ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε* (M. XI, 637).

Das nochmalige Aufkommen des Monotheletismus durch den Kaiser Philippicus Bardanes (711—713), sowie die im Libanon bis zu den Kreuzzügen sich forterhaltende monotheletische Kirchengemeinschaft der Maroniten bieten kein dogmengeschichtliches Interesse. — Das 6. ökumenische Concil bietet, bemessen an der Frage des Apollinaris, überhaupt keinen Ertrag, bemessen an dem Chalcedonense zieht es eine plumpe äußerliche Consequenz. Die theologische Kraft ist

1) Ursprünglich war nicht eine „ökumenische" Synode beabsichtigt, s. Hefele III, 260.

mit der religiösen Kraft erlamt, man schmückt der Propheten Gräber und braucht ihre Gedanken wie Rechenpfennige.

9. Die Dogmengeschichte der letzten drei Jarhunderte ist die Geschichte der Beantwortung der Frage des Apollinaris. Wirklich gelöst ist sie nicht. Man hat zu Chalcedon ein äußerliches Schema aufgestellt und dasselbe durch negative Bestimmungen geschützt. Es ist das für die Christenheit von unermeßlicher Bedeutung geworden, denn man war hinfort genötigt, die Christologie so zu entwerfen, daß der eine Christus Gott und Mensch ist. Und die Geschichte der letzten dritthalb Jarhunderte ist die Geschichte des Chalcedonense. In dem Wechsel der Entwicklung beharren nur zwei Grössen: Das Chalcedonense und Cyrill. Daß die eine Logosperson eine Natur und einen — göttlichen — Willen habe, behaupten die einen, daß die zwei Naturen eine Person und zwei Willen haben, sagen die anderen. Und diese haben schließlich gesiegt. Aber sie hätten nicht gesiegt, wenn nicht, ihnen selbst oft unbewußt, Gedanken Cyrills ihr dogmatisches Schema erleuchtet hätten. Cyrill und das Chalcedonense bleiben auch die christologischen Größen der Zukunft. Das Chalcedonense hat die Grenzen abgesteckt und formell den „Irrtum“ ausgeschlossen, aber der Geist Cyrills schwebt über dem so gewonnenen Boden. Nicht ein fertiges Resultat, sondern eine Aufgabe hat diese Christologie der Kirche übergeben: daß Gott selbst unter uns wandelte und lebte, ein Mensch wie wir.

10. Johannes v. Damaskus hat auch die christologische Lehre auf griechischem Boden zum Abschluss gebracht (s. seine *Ἔκϑεσις πίστεως* vgl. S. 191). Die Dogmatik dieses Mannes spiegelt den Charakter der letzten Jarhunderte wieder: Der Glaube ist die *ἀπολυπραγμόνητος συγκατάϑεσις* zu der unbegreiflichen Lehre von dem dreieinigen Gott, den Dogmen der Kirche und den Aussprüchen der Väter (IV, 9. 10. 11; I, 1), wobei mancherlei fremdartige Dinge mit unterlaufen (Verehrung des Kreuzes, der Krippe, Höle etc., der Heiligen, Reliquien, Bilder, Jungfräulichkeit, IV, 11 f. 15 f. 24.)[1]). — a) Johannes ist

1) Die Einteilung dieser Dogmatik ist in Kürze folgende (vgl. damit Origenes, Theognost S. 106 Anm., 144 Anm. und weiter unten Gregor v. Nyssa, Augustin, Petrus Lombardus, Melanchthon): Das 1. Buch handelt von Gott, seiner Unbegreiflichkeit, der Offenbarung, der Trinität, den Eigenschaften etc. Das 2. Buch spricht von der Welt, dem Teufel, vom Himmel, Luft, Winden, dem Paradies, dem Menschen, wobei die ganze Psychologie, der freie Wille etc. erörtert wird. Das 3. Buch handelt von Christus, den zwei Naturen,

in der Christologie durchaus Chalcedonenser und Dyothelet (s. das III. Buch von de fide orthodoxa): eine Hypostase in zwei Naturen. Aus letzterem folgt notwendig, daß Christus auch zwei natürliche Willen und Energien besaß (III, 13—15). So wenig man von einer *σύνθετος φύσις* reden darf (III, 2), so wenig ist die Annahme eines Willens berechtigt (III, 14). In der cyrillischen Formel *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* bezeichnet *σεσαρκωμένη*: *τὴν τῆς σαρκὸς οὐσίαν* (III, 7 p. 215. c. 11 p. 221). — b) Die Einigung der beiden Naturen ist in der einen Hypostase gegeben. Hier folgt Johannes dem Leontius [1]). Nun ist zwar keine *φύσις ἀνυπόστατος* und keine *οὐσία* ist *ἀπρόσωπος,* es ist aber möglich, daß zwei Naturen eine gemeinsame Hypostase haben. Die *σάρξ* Christi hat keine andere Hypostase neben der des Logos, *ἀλλ' ἐν αὐτῇ ὑποστᾶσα ἐνυπόστατος μᾶλλον* (III, 9). Die Logoshypostase wurde somit die Hypostase des vorher unpersönlichen Fleisches: *ἀπαρχὴν γὰρ ἀνέλαβε τοῦ ἡμετέρου φυράματος, οὐ καθ' ἑαυτὴν ὑποστᾶσαν καὶ ἄτομον χρηματίσασαν πρότερον καὶ οὕτως ὑπ' αὐτοῦ προσληφθεῖσαν, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει ὑπάρξασαν· αὕτη γὰρ ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου ἐγένετο τῇ σαρκὶ ὑπόστασις, καὶ κατὰ τοῦτο· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (III, 11 p. 220. 221; c. 2: *αὐτὸς ὁ λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις).* Das ist die Gedankenreihe des Cyrill, Leontius und auch Apollinaris. Aber indem der Begriff *ὑπόστασις* nicht genau unserem Begriff „Persönlichkeit" entspricht, sondern auch blos die individuelle Existenz bezeichnet (vgl. III, 7), redet der Damascener von einer *σύνθετος ὑπόστασις* Christi. Da Christus Gott und Mensch ist, eignet ihm die gottmenschliche Sonderexistenz oder Hypostase. Daher kann er sagen: *ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου πρὸ τῆς σαρκώσεως ἁπλῆ ἦν καὶ ἀσύνθετος καὶ ἀσώματος καὶ ἄκτιστος,*

der einen Hypostase, dem Trishagion, der Gottesgebärerin, der Wirksamkeit, den Energien und Willen Christi, von seinen untadeligen Affekten, seiner Furcht, seinem Gebet, seinem Leiden, von der Höllenfart u. s. w. Das 4. Buch vom Zustand des Auferstandenen, der Erlösung, der Taufe, dem Glauben, dem Kreuz, den Mysterien, Heiligenverehrung, Bilder, Schrift, Juden, Jungfräulichkeit, Beschneidung, Antichrist, Auferstehung etc. — Daß dieser Entwurf — nicht zum Vorteil der Dogmatik — vorbildlich geworden ist, läßt sich nicht leugnen. Eine Antwort darauf, was Christentum und Evangelium ist, sucht man in ihm vergeblich.

1) Der oft benützt und III, 11 auch ausdrücklich genannt ist (gegen Harnack „nie genannt" DG. II^3, 410 Anm.).

σαρκωθεῖσα δὲ αὕτη γέγονε καὶ τῇ σαρκὶ ὑπόστασις καὶ γέγονε σύνθετος ἐκ θεότητος, ἧς ἀεὶ εἶχε καὶ ἐξ ἧς προσείληφε σαρκός, καὶ φέρει τῶν δύο φύσεων τὰ ἰδιώματα ἐν δυσὶ γνωριζομένη φύσεσιν, ὥστε ἡ αὐτὴ μία ὑπόστασις ἄκτιστός τέ ἐστι τῇ θεότητι καὶ κτιστὴ τῇ ἀνθρωπότητι, ὁρατὴ καὶ ἀόρατος (IV, 5, ebenso III, 3. 4. 5. 7. 14). — c) Mit dieser Einheit der *ὑπόστασις* ist nun gegeben die gegenseitige Mitteilung und Durchdringung der beiden Naturen unter einander: *οἰκειοῦται δὲ τὰ ἀνθρώπινα ὁ λόγος . . . καὶ μεταδίδωσι τῇ σαρκὶ τῶν ἰδίων κατὰ τὸν ἀντιδόσεως τρόπον διὰ τὴν εἰς ἄλληλα τῶν μερῶν περιχώρησιν καὶ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν καὶ ὅτι εἷς ἦν καὶ ὁ αὐτὸς ὁ καὶ τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἐνεργῶν ἐν ἑκατέρᾳ μορφῇ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας* (III, 3, zuletzt Citat aus Leo, s. noch IV, 18). Aber diese Durchdringung geht dann doch nur von der göttlichen Natur aus (III, 7 fin.), der menschliche Wille Christi wird vergottet, sodaß er freiwillig will, was der göttliche Wille Christi will (III, 17. 18), auch seine Menschheit ist allwissend (III, 21), eine *προαίρεσις* kennt Christus nicht (III, 14), Luc. 2, 52 begreift sich als Offenbarung der in Christo vorhandenen Weisheit, oder daraus, daß er den Fortschritt der Menschheit zu seinem eigenen machte (III, 22), die Gebete Matth. 26, 39; 27, 46 haben lediglich die Bedeutung der uns gebotenen Belehrung oder beabsichtigter Stellvertretung (III, 24). Die göttliche Natur hat zu dem Leiden keine direkte Beziehung (III, 15). Das zeigen einige Gleichnisse. Wenn jemand gegen einen von der Sonne beschienenen Baum einen Hieb fürt, so wird die Sonne nicht geschlagen, sondern bleibt leidenslos; und wenn jemand glühendes Eisen mit Wasser begießt, so erlischt zwar das Feuer, aber das Eisen bleibt, seiner Natur nach, unversehrt (III, 26). — Freilich folgert der Damascener aus der hypostatischen Einheit das Recht der Anbetung des Fleisches Christi (III, 8; IV, 2) und das Recht des Namens *θεοτόκος* (III, 12: *τοῦτο γὰρ τὸ ὄνομα ἅπαν τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας συνίστησιν)*, oder lehrt, daß Christus nach beiden Naturen unser Heil wirkte (III, 14), aber das wiegt die einseitige Betonung der Gottheit in seiner Christologie nicht auf. — Er ist der fleißige Registrator der bisherigen Lehrentwicklung, aber die Richtigkeit und Tiefe seiner Auffassung zu rümen, liegt kein Grund vor (gegen Thomasius DG. I, 391). Er hat im Schema des Chalcedonense gedacht und hat cyrillisch (und apollinaristisch) empfunden, aber das Große bei Cyrill zu begrifflicher Anschauung zu bringen ist ihm nicht gelungen. Er bezeichnet das Resultat der

griechischen Christologie: Das Chalcedonense siegt, aber Apollinaris ist nicht besiegt.

Drittes Kapitel.

Die Gesammtanschauung vom Christentum, sowie der Abschluss der Dogmenbildung auf griechischem Boden (Nicäa 787).

§ 27. Das griechische Christentum.

Nur einige wenige Bemerkungen können hier über dieses Thema gemacht werden. Das Material ist unerschöpflich reich.

Für uns kommen besonders in Betracht, außer den Schriften des Athanasius, der drei Kappadocier, den Homilien des Chrysostomus († 407. Opp. ed Montfaucon 1718 ff. Migne gr. t. 47—64), den 50 Homilien Makarius des Gr. († ca 390. ed. Floß 1850. Migne gr. 34), vor Allem die zusammenfassenden Darstellungen von Cyrill v. Jerusalem in seinen Katechesen († nach 381. ed. Touttée 1720. Migne gr. t. 33), die große Katechese des Gregor v. Nyssa und des Johannes Damasc. Schrift de fide orthodoxa, sowie endlich die Schriften des Pseudodionysius Areopagita (de coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarch., de divinis nominibus, de mystica theologia, epistulae 10, ed. Corderius, 1634, auch 1644 und 1755, bei Migne gr. 4, übersetzt und untersucht von Engelhardt, 1823 vgl. Hipler, Dionys. der Ar., 1861. Möller PRE. III, 616 ff. Bardenhewer, Patrologie, 1894, S. 284 ff.[1]).

1. „Rechtgläubigkeit" und „gute Werke" sind nach Methodius das Christentum (s. S. 148 und Clem. Al. S. 105). *Μάθευμα τῶν δογμάτων* und *πράξεις ἀγαθαί* nennt Cyrill v. Jer. (Cat. 4, 2 vgl. Const. ap. III, 12). Aber der Nachdruck fiel bei den Griechen je länger desto mehr auf die „orthodoxe" Lehre. Die Kirchenlehre als solche in ihrer technisch detaillirten Fassung ist Gegenstand des

1) Über die Entstehungszeit dieser Schriften ist man bis heute zu keinem anerkannten Resultat gekommen. Zuerst erwänt werden sie auf einer Synode zu Tyrus, die nicht nach 513 fällt (Zachar. rhet. h. e. VII, 12 bei Land, Anecdota syr. III, 228), dann auf dem Religionsgespräch zu Constantinopel 533 (Mansi VIII, 817 ff. s. noch Liberat. breviar. 10. Es erscheint doch als das sicherste, die Entstehung an das Ende des 5. Jarh., nach Alexandrien, zu verlegen. Wie die Schriften vorliegen (sind sie bearbeitet worden?), scheinen sie, trotz der Gegengründe Hiplers, eine beabsichtigte Fälschung zu sein. Zum Nachdenken reizt das Verhältnis des 8. Briefes (vgl. eccl. hier. III, 3, 7) zu dem, was Dionysius v. Alexandrien wider Novatian geschrieben hat (Euseb. h. e. VII, 8 f.), wozu die Berürung einer Stelle des Briefes (§ 5) mit des Dionys. Al. ep. ad Cononem § 3 kommt (bei Pitra, iur. eccl. Graecorum hist. et monum. I, 547 cf. 549 f.).

Glaubens. Die Schärfe der Gegensätze in den geschilderten Kämpfen begreift sich hieraus, wie die üble Gewonheit dem Anhänger einer anderen Lehrformel Leben und Heil abzusprechen. „Die Überlieferung der katholischen Kirche“ d. i. die Dogmen von der Dreieinigkeit und den beiden Naturen in Christo sind anzunehmen und fürwarzuhalten (z. B. Cyrill. Cat. 16, 24 fin.; 5, 12; 11, 20 in. Greg. Nyss. Cat. m. 1—3; 39. Joh. Dam. IV, 10). Man beachte die Darstellungsweise in den genannten Schriften, um zu begreifen, daß das Brot sich hier in Stein zu verwandeln beginnt. Es ist nur selbstverständlich, daß hiermit das wirkliche Verständnis des geistlichen Charakters des Christentums zu schwinden anfängt und daß die Rechtfertigungslehre des Paulus zur unverstandenen Formel herabsinkt. Glauben heißt „einfach gehorchen“, und inwiefern dieses dem Menschen alles Heil bringen kann, ist innerlich nicht verständlich zu machen (s. z. B. Cyrill Cat. 5, 5; die Homilien des Chrys. zu Röm. 1, 17; 4, 7; 3, 21. Gal. 2, 8. 16 f. Hebr. 11). Wo nun aber der Glaube seines rechten Wesens beraubt wird, da schafft sich die Christenheit ein Surrogat für ihn. Die Kirche des Abendlandes griff zu den „guten Werken“, die Kirche des Morgenlandes zum Kultus mit seinen Mysterien, zu mystischen Weihen, zu Reliquien und Heiligen, Amuletten und Bildern. Das Christentum ist das Mitmachen des Kultus, die Unterordnung unter die kirchlichen Einrichtungen. Hier werden die heiligen Symbole dem Volk vorgeführt, die Andachtsstimmung ihnen gegenüber, z. B. in der „furchtbaren Stunde“, da das „schaudervolle Geheimnis“ der Eucharistie dargestellt wird (vgl. Chrysost. de sacerdot. III, 4. ep. ad Olympiad. 2, 2 in.; die 9. Homilie v. der Buße), das ist die christliche Religiosität. Und dasselbe läßt sich von allen jenen Stücken des „Christentums zweiter Ordnung“, ja schließlich von dem Mysterium der dogmatischen Formel selbst sagen. Das Interesse des Volkes an den dogmatischen Kämpfen war doch nur das der Verehrung einer Formel. Es bleibt immer nur das kultische Symbol nach, das andächtige Anungen und heiligen Schauer in dem „Schauenden“ (Dionys. Ar.) erzeugt. Heilige sinnliche Symbole sollen so das Herz zum Schauen des Geistigen füren: *ἐπεὶ μηδὲ δυνατόν ἐστι τῷ καθ’ ἡμᾶς νοῒ πρὸς τὴν ἄϋλον ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν μίμησίν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ’ αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρήσαιτο, τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος, καὶ τὰς αἰσθητὰς εὐωδίας ἐκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως, καὶ τῆς ἀΰλου φωτοδοσίας*

εἰκόνα τὰ ὑλικὰ φῶτα, καὶ τῆς κατὰ νοῦν θεωρητικῶς ἀποπληρώσεως τὰς διεξοδικὰς ἱερὰς μαθείας . . . Ὅπως ἂν καὶ ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητά (Dionys. coel. hier. 1, 3. eccl. hier. 1, 2. 4. 5; 3, 2: *τῶν πολλῶν μὲν εἰς μόνα τὰ θεῖα σύμβολα παρακυψάντων* 3, 3, 12; 4, 3, 1). Hier kommt die Arkandisciplin zur Blüte.

2. Damit ist bereits der Grundgedanke der für den Orient so wichtigen Schriften des Dionysius Areopagita bezeichnet. a) Das Christentum ist die Darstellung der Stufenleiter von heiligen Symbolen, Mysterien, Weihen, welche durch Vermittlung der gotterleuchteten Hierarchen von Gott zum Menschen herabkommen, und die Anleitung auf der Leiter dieser Mysterien zu Gott emporzuklimmen. Die Gnade offenbart sich in einem Complex reinigender und weihender Mysterien. Hiebei findet auch die „Hierarchie" — in der dem Orient eigentümlichen Weise — ihre Rechnung. — b) Gott ist das prädikatlose überwesende Sein. An sich ist dieser „Urgrund" (div. nom. 1, 3. 5), dieses „überlichte Dunkel" (theol. myst. 1, 1), dieses „unzugängliche Licht" und diese „göttliche Finsternis" (ep. 5) dem Menschen nicht zugänglich. Aber Gott gibt sich den Menschen zu erkennen durch die hierarchische Stufenleiter. — c) Die Hierarchie ist also eine heilige Ordnung und Wirksamkeit, durch die Gott, seine Kräfte von Person zu Person weitergebend, diejenigen, zu denen diese Kräfte gelangen, reinigt, erleuchtet und vollendet, oder überhaupt vergöttlicht (coel. hier. 3, 1. 2; 7, 2. 3; 9, 2; 10, 2; 12, 2. eccl. hier. 1, 1. 3; 5, 1, 4. 7; 6, 3, 6. 1, 3: *ὡς γὰρ ἱεραρχίαν ὁ φήσας ἁπάντων ὁμοῦ συλλήβδην ἔφη τὴν τῶν ἱερῶν διακόσμησιν, οὕτως ἱεράρχην ὁ λέγων δηλοῖ τὸν ἔνθεόν τε καὶ θεῖον ἄνδρα τὸν πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμονα γνώσεως . . . Ταύτης ἀρχὴ τῆς ἱεραρχίας ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς . . . ἡ μία τῶν ὄντων αἰτία ἡ τριὰς ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι τοῖς οὖσι δι' ἀγαθότητα . . . Ἁπάσης δὲ τοῦτο κοινὸν τῆς ἱεραρχίας τὸ πέρας ἡ πρὸς θεόν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχὴς ἀγάπησις . . . ἡ γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστίν, ἡ τῆς ἱερᾶς ἀληθείας ὅρασίς τε καὶ ἐπιστήμη, ἡ τῆς ἑνοειδοῦς τελειώσεως ἔνθεος μέθεξις αὐτοῦ τοῦ ἑνός, ὡς ἐφικτόν, ἡ τῆς ἐποψίας ἑστίασις τρέφουσα νοητῶς καὶ θεοῦσα πάντα τὸν εἰς αὐτὴν ἀνατεινόμενον).* — d) Diese Hierarchie ist nun zunächst die himmlische der Engel, welche in drei Ordnungen ein abgestuftes Verhältnis zur Gottheit hat (coel. hier. 4—9), durch sie offenbarte sich Gott im alten Bunde (ib. 4, 3). Sodann ist es die irdische Hierarchie, Jesus, *ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος* ist ihr Princip, Sein und Kraft

(eccl. hier. 1, 1). Durch ihn oder die heil. Trias, resp. die Sprüche der heil. Schriften, wird der Hierarch mit göttlicher Erkenntnis erfüllt und in das „heilige und geistige Schauen“ eingefürt (ib. 1, 2. 3; 3, 2, 1 fin.; 3, 3, 14). Aber auch hier liegt eine dreifache Abstufung vor (Hierarch, Priester, Liturg), die nicht räumlich, sondern nach der Fähigkeit Gott in sich aufzunehmen zu verstehen ist (ep. 8, 2), wobei letzterem die Reinigung, dem zweiten die Erleuchtung, dem ersten die Vollendung zufallen soll (vgl. ib. 5, 1, 5. 6; 6, 3, 5). Übrigens eignen dem Inhaber der höheren Stufe auch die Gaben der niederen Stufe (ib. 5, 3, 7). — e) Durch die heiligen Mysterien vollziehen die Hierarchen ihre Aufgabe an dem Volk, sie reinigen, erleuchten und vollenden dasselbe. Als solche Symbole werden besprochen die Taufe (ib. 2), die Eucharistie (3), das heil. Öl (4), die Priesterweihe (5), die Mönchsweihe (6; Inhaber der „vollkommensten Philosophie“), Weihen und Gebete für Verstorbene (7). — Das Ziel all dieser symbolischen Handlungen ist die Einigung mit Gott durch das genußreiche Schauen des Seins (coel. hier. 3, 2. eccl. hier. 1, 3): *Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε, τῆς χριστιανῶν ἔφορε σοφίας, ἴθυνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφανῆ καὶ ἀκροτάτην κορυφήν, ἔνθα τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφρανέστατον ὑπερλάμποντα καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαϊῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομάτους νόας* (theol. myst. 1 init.)[1]). — Einen „Vatermörder“ hat ein Philosoph mit Recht unseren Autor genannt (ep. 7, 2). Der neuplatonische Ausgang ist bei diesem Gegner des Heidentums überall sehr deutlich. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis — das Unzulängliche hier wird's Ereignis“ — das ist das neuplatonische Christentum des Areopagiten. Es ist ein deutlicher Ausdruck des griechischen Christentums der späteren Zeit. Das Christentum der dogmatischen Formel ist paralysirt durch die kultischen Symbole, obgleich die Formelverehrung an jener kultischen Richtung auch ihre stärkste Stütze hat, die große Menge hatte an der Formel genug, und die Formel konnte zur Zauberformel werden (S. 230).

1) Beachte die Überschwänglichkeit des neuplatonischen Gottesbegriffes. Von Gott als dem Sein schlechthin muß alles Seiende bejaht und wiederum verneint werden (div. nom. I, 5—7; 7, 3. theol. myst. 3—5, kataphatische und apophatische Theologie), daher die vielen Zusammensetzungen mit ὑπέρ und ἀ-privat. bei dem Areopagiten.

3. Nachdem wir dieses erkannt haben, hat es ein relativ geringes Interesse den einzelnen Lehren nachzugehen. Man hat sich immer der geschilderten Grundanschauung zu erinnern. „Dogmen" im genaueren Sinn hat, außer den oben besprochenen, die griechische Christenheit nicht hervorgebracht. Vor allen Dingen blieb man den Fragen nach dem persönlichen religiösen Leben fern, über Sünde und Gnade hat man sich in den nachnicänischen Jarhunderten ebenso naiv fromm oder naiv rationalistisch ausdrücken können wie in der vornicänischen Zeit. Die Probleme Augustins hinterlassen keine Spur im Morgenlande. Die Orientalen deshalb zu Pelagianern zu machen, ist aber nicht richtig, da das zwischen Pelagius und Augustin verhandelte Problem ihnen überhaupt nicht zu Bewußtsein kommt. a) Der Zustand des in Sünde gefallenen Menschen wird nach wie vor in den dunkelsten Farben geschildert. Der Teufel hat Besitz genommen von der Seele, die Schlange wont wie eine zweite Seele unserer Seele ein (Macar. hom. 15, 35. 49): *οὕτως τὴν ψυχὴν καὶ ὅλην τὴν ὑπόστασιν αὐτῆς ἐνέδυσε τὴν ἁμαρτίαν ὁ ἄρχων ὁ πονηρὸς καὶ ὅλην ἐμίανε καὶ ὅλην ᾐχμαλώτευσεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀφῆκεν οὔτε ἓν μέλος αὐτῆς ἐλεύθερον ἀπ' αὐτοῦ, οὐ λογισμοὺς, οὐ νοῦν, οὐ σῶμα, ἀλλ' ἐνέδυσεν αὐτὴν πορφυρίδα τοῦ σκότους Ἐνέδυσεν οὖν τὴν ψυχὴν ὅλην, τὸ ἀναγκαῖον τοῦ ἀνθρώπου μέλος καὶ μέρος ὁ πονηρὸς τὴν κακίαν αὐτοῦ, τοῦτ' ἔστι τὴν ἁμαρτίαν, καὶ οὕτως τὸ σῶμα παθητὸν καὶ φθαρτὸν ἐγένετο* (Macar. h. 2, 1). So ist der ganze Mensch mit allen Kräften von der Sünde durchdrungen. Er ist von Gott getrennt, der Teufel hat Gewalt über seine Seele, die Sinnlichkeit wird Herr über die Vernunft, der zur Unsterblichkeit bestimmte Mensch wird vergänglich, ist dem Tode verfallen — in Allem das Widerspiel des ursprünglichen Zustandes (Greg. Nyss. Cat. 5. Athanas. c. gent. 3 f. Dionys. eccl. hier. 3, 3, 11). Er hat verloren die Gnade, die *παρρησία* zu Gott, und er hat gewonnen *θνητότητα καὶ παχύτητα τῆς σαρκός*, er ist *θανάτῳ κατάκριτος* und *φθορᾷ ὑποχείριος* (Joh. Dam. III, 1). Und auf letzterem ruht schließlich der Nachdruck. — Daß die ganze Menschheit durch Adams Fall diesem Zustand verfallen, wird anerkannt. Aber wenn es auch gelegentlich klingt, als wenn der Gedanke der Forterbung der Sünde vertreten wäre (Greg. Nyss. Cat. 16: *τὸ καθ' ἡδονὴν πάθος τῆς ἀνθρωπίνης καθηγεῖται γενέσεως — — ἡ ἀρχὴ τοῦ θανάτου ἐν ἑνὶ γενομένη πάσῃ συνδιεξῆλθε τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει.* de orat. 5: *ἐπαναλαμβάνειν*

τῶν κοινῶν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὀφλημάτων, ὧν πάντως τὶς καὶ αὐτὸς μετέχει, τὸ μέρος συμμετέχων τῆς φύσεως, Öhler III, 300. Dionys. Ar. eccl. hier. 3, 3, 11: τὴν δὲ οἰκείαν ἀρχὴν ἐν φθαρτικαῖς ἐσχηκυῖα γενέσεσιν ἐπὶ τὸ τῆς ἀρχῆς κατάλληλον εἰκότως ἦγε τὸ πέρας), so ist die Meinung schließlich doch nur die, daß seit Adam die Menschheit dem Verderben verfiel. Durch den Zwiespalt zwischen der geistigen und sinnlichen Seite des Menschen ist es schwer oder überhaupt nicht möglich, sich ganz der Sünde zu enthalten (so Gregor Nyss. l. c. p. 302). Daher können wol gelegentlich die neugeborenen Kinder als „sündlos“ bezeichnet werden (Cyrill. Cat. 4, 19 init.), oder kann von „vielen“ geredet werden, die sich von Sünde freigehalten haben (wie Jeremias, Johannes), oder behauptet werden, daß dieses durch Befolgung des Gesetzes möglich gewesen wäre (Athanas. c. Arianos serm. III, 33. de incarn. 12). Zu Röm. 5, 19 bemerkt Chrysostomus, daß es undenkbar sei, daß wir durch Adams Sünde zu Sündern wurden, daß wir aber dadurch daß Adam sündigte und sterblich wurde, auch θνητοί geworden seien. Nicht daß wir in Adam alle Sünder sind, ist die Meinung, sondern daß wir durch ihn sterblich wurden und dadurch die Kraft verloren den Geist über die Sinnlichkeit herrschen zu lassen. Nicht die Schuld, sondern das Todesverhängnis ist das Schreckliche. Ἀλλ' ἐξ οὗ ὁ λόγος ὁ πονηρὸς προσῆλθεν αὐτῷ (Adam) καὶ προσωμίλησεν· αὐτὸς πρότερον διὰ τῆς ἔξωθεν ἀκοῆς ὑπεδέξατο αὐτόν, εἶτα διῆλθεν αὐτοῦ διὰ τῆς καρδίας καὶ κατέσχεν αὐτοῦ πᾶσαν τὴν ὑπόστασιν καὶ οὕτω λοιπὸν αὐτοῦ παραληφθέντος συμπαρελήφθη καὶ ἡ διακονοῦσα καὶ ὑπερετοῦσα αὐτῷ κτίσις (das Bild vom Herrn, der gefesselt wird, und dem alle seine Diener folgen müssen, geht vorher). Δι' αὐτοῦ γὰρ ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος καὶ πᾶσαν εἰκόνα τοῦ Ἀδὰμ ἠφάνισεν ἐκ τῆς ἐκείνου παρακοῆς, ὥστε τραπῆναι τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐλθεῖν εἰς προσκύνησιν δαιμόνων (Macar. hom. 11, 5 vgl. 12, 1). Adam hat also das Unheil verschuldet, indem durch ihn der Tod zur Herrschaft kam und dieser das ursprüngliche Adamsbild in uns zerstörte. Geblieben aber ist dem Menschen die Freiheit sich für Gott zu entscheiden, wenn die Gnade ihm angeboten wird. In diesem Gedanken vollendet sich die Anschauung. Die Seele ist frei und Herr ihrer selbst, der Teufel kann sie nicht — wider ihren Willen — zu etwas nötigen, und Gott tut es nicht, da sonst die Gerechtigkeit nicht gekrönt werden würde (Cyrill. Cat. 4, 21. Macar. h. 15, 40; 27, 9. 11. Joh. Dam. II, 25 ff.). Dabei aber

wird doch oft betont, daß niemand in eigener Kraft die Sünde überwinden oder ausrotten könne, und daß es dazu immer der göttlichen Hilfe bedarf (Mac. h. 2, 4; 3, 4. Greg. Naz. or. 37, 13). „Und nicht steht es, wie einige durch Irrlehren berückt sagen, daß ganz und gar der Mensch gestorben ist und durchaus nicht etwas Gutes zu tun vermag. Denn auch das Kind, obgleich es nichts zu vollbringen vermag oder mit seinen Füßen zur Mutter zu gehen unfähig ist, wälzt sich gleichwol und ruft und weint, indem es nach der Mutter verlangt. Und hierüber erbarmt sich die Mutter und freut sich, da das Kind sie sucht unter Anstrengung und Geschrei; und obgleich das Kind nicht zu ihr zu kommen vermag, geht die Mutter doch, wegen des großen Verlangens des Kindes zu ihm, gefesselt von der Liebe zum Kinde, und nimmt es auf und hegt und närt es mit viel Liebe: *Τοῦτο καὶ ὁ φιλάνθρωπος θεὸς ποιεῖ ἐπὶ τῇ προσερχομένῃ καὶ αὐτὸν ἐπιποθούσῃ ψυχῇ*“ (Macar. h. 46, 3). Man kann kurz sagen, daß diese Väter durchaus auf dem Standpunkte des 2. und 3. Jarh. stehen geblieben sind (s. S. 76. 98. 116). Adams Fall machte uns sterblich, das entfesselte die Sinnlichkeit, seit Adam sind wir alle Sünder, one Gottes Hilfe kein Heil, aber seine Hilfe ersehnen wir und ergreifen sie vermöge unserer Freiheit.

b) Das Heil bringt die durch Christus geschehene Erlösung. Auch hier verharrt man bei den Gedanken der Vorzeit, one sie zu reduciren oder zu verarbeiten. Nach uralter Auffassung ist das Heil vor Allem vom Tode Christi abhängig. Zusammenfassend sagt der Damascener: *πᾶσα μὲν οὖν πρᾶξις καὶ θαυματουργία τοῦ Χριστοῦ μεγίστη καὶ θεία καὶ θαυμαστή· ἀλλὰ πάντων ἐστὶν θαυμαστότερον ὁ τίμιος αὐτοῦ σταυρός. Δι' οὐδενὸς γὰρ ἑτέρου ὁ θάνατος κατήργηται, ἡ τοῦ προπάτορος ἁμαρτία λέλυται, ὁ ᾅδης ἐσκύλευται, ἡ ἀνάστασις δεδώρηται, δύναμις ἡμῖν τοῦ καταφρονεῖν τῶν παρόντων καὶ αὐτοῦ τοῦ θανάτου δέδοται, ὁ πρὸς ἀρχαίαν μακαριότητα ἐπάνοδος κατώρθωται, πύλαι παραδείσου ἠνοίχθησαν, ἡ φύσις ἡμῶν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ κεκάθικε, τέκνα θεοῦ καὶ κληρονόμοι γεγόναμεν, εἰ μὴ διὰ τοῦ σταυροῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Διὰ σταυροῦ γὰρ πάντα κατώρθωται* (fid. orth. IV, 11 vgl. III, 20). Alles ist hier freilich sowenig wie in änlichen Zusammenfassungen (Euseb. demonstr. ev. IV, 12 und bes. Epiphan. Ancor. 65) gesagt. Die alten Gedanken werden weiter vorgetragen: Der schuldlose Christus ist ein Opfer geworden, ein Lösegeld, das dem Vater dargebracht wurde, sodaß wir von der Verdammung frei

wurden (Joh. Dam. III, 27); auch daß er für uns eintritt bei dem Vater, kommt vor (Greg. Naz. or. 30, 14). Andrerseits hat er uns durch seinen Tod aus der Gewalt des Teufels befreit (ib. IV, 4. Dionys. eccl. hier. 3, 3, 11). Dabei tritt in krassester Form auch die Gedankenwendung auf, daß er uns dem Teufel abkaufte, indem er für Adams Schuld genugtat (Mac. h. 11, 10). Der Teufel hatte ein gewisses Recht an den Menschen, den er sich durch die Lust zum Sklaven gemacht hatte. Gottes Gerechtigkeit verbot es, ihm uns mit Gewalt zu entreißen. So wurde Christus ihm als Tauschobjekt und Lösegeld dargeboten. Darin zeigt sich Gottes Güte gegen uns, seine Gerechtigkeit gegen den Teufel; aber auch seine Weisheit gibt sich bei diesem Handel zu erkennen. Um den Teufel nicht von vornherein stutzig zu machen, verbirgt sich die Gottheit im Fleisch. Mit dem Köder des Fleisches schluckt der Teufel auch den Angelhaken der Gottheit hinab. Indem nun das Leben im Tode erscheint, wird der Tod vernichtet. Der Teufel ist überlistet (so Greg. v. Nyssa cat. 22—24 vgl. Cyrill. cat. 12, 15). Gregor von Nazianz hat diese Darbringung eines Lösegeldes an den Teufel freilich als *ὕβρις* verworfen, ebenso der Damascener (or. 45, 22. Joh. fid. orth. III, 27). Aber ganz frei haben sie sich doch nicht von dem Gedanken gemacht (s. Greg. or. 39, 13. Joh. fid. orth. III, 1). Hieran also wie an dem Gott dargebrachten Opfer zeigt sich Gottes Güte, Gerechtigkeit und Weisheit (Cyrill. cat. 13, 33. Greg. cat 23. Johann. Dam. III, 1)[1]). Aber der eigentliche Hauptgedanke über die Erlösung bei den Griechen ist doch ein anderer. Wo der paulinische Rechtfertigungsgedanke fehlt, entbehren alle jene Theorien vom Opfer und Lösegeld des Haltes. Es ist der Gedanke, daß indem in Christus Gott selbst in das Menschengeschlecht einging, die Menschheit vergottet und unsterblich gemacht wird, ein Gedanke, der durch Athanasius, Methodius, Irenäus, Ignatius auf Johannes zurückweist. Aus Athanasius, den Kappadociern und Cyrill v. Alex. ist das Material oben beigebracht

1) Auch Gottes Macht: *τὸ τὴν παντοδύναμον φύσιν καὶ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς ἀνθρωπότητος καταβῆναι ἰσχῦσαι πλείονα τῆς δυνάμεως τὴν ἀπόδειξιν ἔχει ἢ τὰ μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ τῶν θαυμάτων . . . Ἡ δὲ πρὸς τὸ ταπεινὸν κάθοδος περιουσία τίς ἐστι τῆς δυνάμεως οὐδὲν ἐν τοῖς παρὰ φύσιν κωλυομένης* (Greg. Nyss. cat. 24 init.). — Übrigens leugnet Gregor, daß seine Theorie von der Überlistung des Teufels eine *ἀπάτη* einfürt: die Gerechtigkeit fordere, daß der Betrüger betrogen werde, zudem werde dieser letztlich dadurch selbst geheilt (ib. 26, die Apokatastasis auch 35 fin.)

worden (s. S. 168 ff. 205. 208 f.). *Ἐπειδὴ γὰρ μετεδέδωκεν ἡμῖν τῆς ἰδίας εἰκόνος καὶ τοῦ ἰδίου πνεύματος καὶ οὐκ ἐφυλάξαμεν, μεταλαμβάνει αὐτὸς τῆς πτωχῆς καὶ ἀσθενοῦς ἡμῶν φύσεως, ἵνα ἡμᾶς καθάρῃ καὶ ἀφθαρίσῃ καὶ μετόχους πάλιν τῆς αὐτοῦ καταστήσῃ θεότητος* (Joh. Dam. IV, 13). Indem ein Glied des Menschheitsleibes (Christi Leib) unsterblich wird, wird es der ganze Menschheitsleib: *καθάπερ ἑνός τινος ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως, ἡ τοῦ μέρους ἀνάστασις ἐπὶ τὸ πᾶν διεξέρχεται κατὰ τὸ συνεχές τε καὶ ἡνωμένον τῆς φύσεως ἐκ τοῦ μέρους ἐπὶ τὸ ὅλον συνεκδιδομένη* (Greg. Nyss. cat. 32). Die religiöse Anwendung dieser Gedanken kann man bei Athanasius studiren (S. 168 ff.). Eines geistigen Verständnisses sind dieselben immer fähig gewesen. Der Gedanke, daß Christus Gesetzgeber, Muster und Vorbild ist, steht mit jenen Gedanken in engem Zusammenhang: In sich und durch sich stellt Christus den ursprünglichen Adel der Menschennatur mitsammt der Unvergänglichkeit wieder her, uns aber eignet er dieses an, indem er uns die Erkenntnis Gottes und die Tugend lehrt (s. Joh. Dam. IV, 4: *ἵνα δι' ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ ἀνακαινίσῃ μὲν τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, διδάξῃ δὲ καὶ ἡμᾶς τὴν ἐνάρετον πολιτείαν, ταύτην δι' ἑαυτοῦ ποιήσας ἡμῖν εὐεπίβατον, καὶ τῇ τῆς ζωῆς κοινωνίᾳ ἐλευθερώσῃ τῆς φθορᾶς, ἀπαρχὴ γενόμενος τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως, καὶ τὸ ἀρχειωθὲν καὶ συντριβὲν σκεῦος ἀνακαινίσῃ, ἵνα τῆς τυραννίδος τοῦ διαβόλου λυτρώσηται, πρὸς θεογνωσίαν ἡμᾶς καλέσας . . καὶ παιδεύσῃ δι' ὑπομονῆς καὶ ταπεινώσεως καταπαλαίειν τὸν τύραννον*). Das göttliche Leben Christi erlangt man, indem man der von ihm bewärten heiligen Unsündlichkeit nachstrebt (Dionys. eccl. hier. 3, 3, 12. Joh. IV, 13; III, 1. Greg. Cat. 35). — Nur das bleibt noch zu sagen, wie sich diese Auffassung vom Heil der oben an der Hand des Areopagiten entwickelten Gesammtanschauung einfügt. Das Bewußtsein vergottet und unsterblich zu werden, ließ sich an dem mystischen Kult mit seiner Berückung der Phantasie und der Sinne ebensowol erzeugen als der Tendenz auf Belehrung und ethische Anregung durch jene symbolischen Handlungen entsprochen werden sollte. *Τὸ θεομίμητον δὲ πῶς ἂν ἡμῖν ἑτέρως ἐγγένοιτο, μὴ τῆς τῶν ἱερωτάτων θεουργιῶν μνήμης ἀνανεουμένης ἀεὶ ταῖς ἱεραρχικαῖς ἱερολογίαις τε καὶ ἱερουργίαις;* (Dionys. eccl. hier. 3, 3, 12 init. vgl. 11). Das Symbol ist die Gegenwart des Symbolisirten selbst: *προσκυνητέον τοίνυν τὸ σημεῖον τοῦ Χριστοῦ* (das Kreuz), *ἔνθα γὰρ ἂν ᾖ τὸ σημεῖον ἐκεῖ καὶ αὐτὸς ἔσται* (Joh. Dam. IV, 11 p. 265).

c) Das fürt uns auf die Mittel der Heilsaneignung. Mit dem Vorwiegen des kultischen Interesses hängt nahe zusammen das Zurücktreten der Belehrung zur Anregung des Willens. Natürlich aber fehlt die Anregung durch Unterweisung und Schrift nicht[1]). Das Hauptmittel wird die Formel und die Form des Kultus (s. oben). Derselbe gruppirt sich naturgemäß um die alten kirchlichen Sakramente (besonders die Eucharistie). Dazu kamen aber weitere Mysterien (Chrisma, Priester-, Mönchsweihe, Einsegnung der Toten, s. den Areopagiten S. 237). Und hieran schloß sich ein ganzes Heer mystischer Zeichen und Weihen. So wird Verehrung erwiesen dem Kreuz, den Nägeln, der Lanze, den Gewändern, der Krippe, der Höle etc. (Joh. Dam. IV, 11. Cyrill Cat. 4, 10; 13, 6), so sind die Heiligen zu verehren, die Fürbitte für uns im Himmel tun (z. B. Greg. Naz. or. 43, 80), so ist die *ϑεοτόκος* (z. B. Greg. Naz. or. 24, 11. Joh. IV, 16), so sind die Reliquien der Heiligen zu verehren: *πηγὰς ἡμῖν σωτηρίους ὁ δεσπότης Χριστὸς τὰ τῶν ἁγίων παρέσχετο λείψανα, πολυτρόπως τὰς εὐεργεσίας πηγάζοντα, μύρον εὐωδίας βρύοντα· καὶ μηδεὶς ἀπιστείτω* (Johann. IV, 15 p. 278). Dazu traten dann die Amulete und die Bilder (z. B. Chrysost. ad. catech. 2, 5. Joh. Dam. IV, 16). Das alles waren die Heilsmittel, „denn dort wo das Zeichen ist, da wird auch er selbst sein“ (S. 242). In welchem Maß aber dieses paganisirte Christentum mit seinem wüsten Wunder- und Dämonenglauben in die Kirche eingedrungen war, darüber belehren vor Allem die Biographien der heiligen Asketen[2]). In engem Zusammenhang dazu stehen die Sakramente. Bei dieser Sachlage hat auch das eigentlich verhältnismäßig geringes Interesse im Einzelnen der Lehre über sie nachzugehen. Man unterscheidet zwischen der metabolischen

1) S. z. B. Macar. hom. 39: Die heil. Schriften sind Briefe des Königs an uns, ebenso Chrysost. in 2. Thess. hom. 3, 4. Häufig begegnet man in den Homilien des Chrysostomus Betrachtungen über die praktische Bedeutung der Lesung der Schrift und dringende Aufforderungen dazu, z. B. in Col. hom. 9, 1. in 1. Thess. hom. 7, 3. in 1. Tim. hom. 13, 1. in 2. Tim. hom. 8, 3, 4; 9, 1. de poenit. hom. 4, 1. Über die pädagogische Bedeutung der Bibel s. in Eph. hom. 21, 1 ff. vgl. Basil. serm. 22, 2 (de legendis libr. gentilium). — S. außerdem Joh. Dam. IV, 17. Dazu kommt die gottesdienstliche Schriftlesung s. Dionys. eccl. hier. 3, 2; 3, 3, 4 und die Liturgien.

2) Harnack DG. II, 442 Anm.: „Dem Mönchtum ist überhaupt im Orient die Vermittlerrolle zwischen dem Christentum erster und zweiter Ordnung zugefallen. Es hat vielleicht am meisten dazu beigetragen, die Schlagworte jenes in dieses, den Geist dieses in jenes überzuführen.“

und der symbolischen Auffassung derselben; aber den Vertretern der ersteren Ansicht dieselbe zur Gerechtigkeit anzurechnen, liegt kein Grund vor, pflegt doch gerade bei ihnen der geistig religiöse Charakter des Christentums erst recht miskannt zu werden. Zudem ist jener Gegensatz modern und ist als Gegensatz in der Zeit nicht nachzuweisen. Das Symbol — so dachte man es sich neuplatonisch — ist die Sache. Mit dem symbolischen Akt erhält man das Ding selbst. *Τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός* (Dionys. hier. eccl. 2, 3, 2). Im Bilde oder im Kreuz, im Wasser oder im Brot und Wein ist Christus selbst gegeben und gegenwärtig (vgl. auch Harnack DG. II, 429).

Über die einzelnen Sakramente sei Folgendes bemerkt. Die Taufe hat grundlegenden Charakter. Sie bringt dem Menschen die Wiedergeburt und Erneuerung und macht ihn zum Gemeindeglied (Basil. serm. 13, 4. 7). Daher wird der im 4. Jarhundert herrschenden Unsitte gegenüber die Forderung ausgesprochen sie nicht hinauszuschieben (s. Basil. serm. 13. Greg. Naz. or. 40. Chrysost. ad catechum. 1, 1 vgl. Joh. IV, 9 fin.). Voraussetzung ist der Glaube als Anerkennung des trinitarischen Dogmas (Basil. de spir. s. 12, 28. Greg. Nyss. Cat. 39. Joh. Dam. IV, 9) und die bußfertige Gesinnung (Cyrill. cat. 3, 15). Sie wirkt Austilgung der Sünden, „wie mit einem Schwamm“ werden sie „hinweggewischt“ (Chrys. in Rom. hom. 2, 6), und das neue Leben in Christo, sie verleiht Unsterblichkeit. *Βάπτισμα αἰχμαλώτοις λύτρον, ὀφλημάτων ἄφεσις, θάνατος ἁμαρτίας, παλιγγενεσία ψυχῆς, ἔνδυμα φωτεινόν, σφραγὶς ἀνεπιχείρητος, ὄχημα πρὸς οὐρανόν, βασιλείας πρόξενον, υἱοθεσίας χάρισμα* (Basil. ep. 189, 5. sermo 13, 5 genau nach Cyrill. Procat. 16 init. Greg. Nyss. cat. 33. 35). So wird nach Röm. 6 an das Sterben des alten und das Erstehen des neuen Menschen gedacht. Kommt dabei nicht selten der Ausdruck „Sündenvergebung“ vor, so ist doch eigentlich an eine *κάθαρσις* oder ein *καθάρσιον*, d. h. Sündentilgung im Menschen, gedacht (Chrys. ad. catechum. 1, 3. Greg. Naz. or. 39, 1. 14. Cyrill cat. 3, 4), freilich *οὐ μὴν τελείως ἀφανισμόν* (Greg. Nyss. cat. 35). Aber die Taufe gibt dem Menschen die Pflicht und den Antrieb zu einem Christo *διὰ μιμήσεως ἕπεσθαι*. Es gilt nun wider die Sünde, Christo nachstrebend, zu kämpfen und sich so, nachdem Gott die früheren Wunden geheilt, vor den künftigen zu sichern, oder sie durch die Buße zu heilen (Cyrill cat. 18, 20. cat. myst. 2, 5. 6. Basil. de sp. s. 15, 35. sermo 13, 1 fin. Greg. Nyss. cat. 35. 40. Const.

ap. II, 7. Chrys. ad catechum. 1, 4. Dionys. eccl. hier. 2, 3, 7. Joh. Dam. IV, 9. 13). Hier erst gewinnt das Sakrament einen greifbaren und praktischen Gehalt. Das Mysterium tilgt irgendwie die Sünde aus, aber zuhöchst besteht seine Bedeutung in der symbolischen Anregung sie nun selbst zu bekämpfen und zu überwinden. — Die Frage nach dem Verhältnis des sinnlichen Symbols zu der göttlichen Wirksamkeit beantwortet sich durch *τὸ παρεῖναι τὸ θεῖον τοῖς γινομένοις* oder *κατὰ θεὸν ἐπιτελεῖσθαι τὸ ἐνεργούμενον* (Greg. Nyss. cat. 34). Darauf kam es an, daß dem leiblich vollzogenen Sinnbild die Gegenwart Gottes nicht fehle, *τὰ γὰρ ὁρατὰ σύμβολα τῶν νοουμένων εἰσίν* (Joh. Dam. IV, 9). Auf die Sache gesehen ist es ziemlich gleichgiltig, ob man sagte: *εἴ τίς ἐστιν ἐν τῷ ὕδατι χάρις, οὐκ ἐκ τῆς φύσεώς ἐστιν τοῦ ὕδατος ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ πνεύματος παρουσίας* (Basil. sp. s. 15, 35) oder von der dem Wasser einwonenden Kraft der Heiligung redete (Cyrill. Cat. 3,3 s. aber cat. myst. 2, 5), oder sagte: *διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργείας τὸ αἰσθητὸν ὕδωρ πρὸς θείαν τινὰ καὶ ἄρρητον ἀναστοιχειοῦται δύναμιν, ἁγιάζει τε λοιπὸν τοὺς ἐν οἷς ἂν γένοιτο* (Cyrill. Al. in Joh., zu 3, 5 Migne 73, 245). Es ist immer die oben gekennzeichnete Anschauung des Mysteriums.

Die Eucharistie vor Allem ist von den Schauern des Mysteriums umwoben, als das *ἀρχισύμβολον* (Dionys. hier. eccl. III, 1; 2, 1 vgl. S. 235), da alle Engel den Priester umgeben, wärend er das „schaudervolle Opfer" darbringt (Chrys. de sacerd. VI, 4, daselbst auch über wirkliche Engelerscheinungen). Auf die dogmatische Auffassung gesehen (vgl. Steitz' Abhandlungen über die Abendmalsl. der griech. K. in Jarbb. f. deutsche Theol. Bd. IX—XIII), kann man eine mehr wissenschaftlich symbolische Betrachtungsweise von der praktisch metabolischen unterscheiden, one daß doch dieser Unterschied einen wirklichen Gegensatz hervorbrächte (vgl. S. 244). Basilius z. B. sagt: *σάρκα καὶ αἷμα πᾶσαν αὐτοῦ τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν ὠνόμασε καὶ τὴν ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστῶσαν διδασκαλίαν ἐδήλωσε, δι' ἧς τρέφεται ψυχὴ καὶ πρὸς τὴν τῶν ὄντων τέως θεωρίαν παρασκευάζεται* (ep. 8, 4 fin.). Änlich reden auch andere Lehrer von geistiger Narung oder geistigem Genuß des Fleisches Christi (Ath. ad. Serap. IV, 19. in ps. 80, 17. Macar. hom. 27, 17). Aber eine wirkliche Gegenwart Christi soll damit nicht in Abrede gestellt werden. Und so ist der Abstand zu der metabolischen Fassung nicht zu groß. Hier ist die Meinung, daß durch ein Wunder Christus selbst den Elementen einwont. So schon

ganz deutlich Cyrill von Jerusalem in den „mystagogischen Katechesen“. Vermöge der *ἐπίκλησις* wiederholt sich das Wunder von Kana: Das Brot wird Leib, der Wein Blut (I, 7; III, 3; IV, 1. 2). Man lasse sich durch den Geschmackssinn darin nicht beirren (IV, 6. 9). Vielmehr rufen wir Gott an, *τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸ μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται.* Aber daneben will beachtet sein: *ἐν τύπῳ γὰρ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα καὶ ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα, ἵνα γένῃ μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ* (IV, 3). Dieser Leib Christi nun verteilt sich in unseren Leib und macht denselben der göttlichen Natur teilhaftig (IV, 3; V, 15), das Abendmal bewirkt also die Unsterblichkeit. Der Sache nach ganz änlich spricht sich auch der Origenist Gregor von Nyssa in der „großen Katechese“ (c. 37) aus. Wie die Seele durch den Glauben in der Taufe gereinigt wird, so gewärt die Eucharistie ein Gegengift für das in den Leib eingedrungene Gift: *τὸ ἀθανισθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ σῶμα* (Christi) *ἐν τῷ ἡμετέρῳ γινόμενον ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν.* Brot und Wein als wesentliche Narungsmittel sind die Potenz jedes Leibes, auch des Leibes Christi. Daher: *καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν.* Der Zweck dessen ist aber: *ὡς ἂν τῇ πρὸς τὸ ἀθάνατον ἑνώσει καὶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀφθαρσίας μέτοχος γένοιτο.* — Den Leib Christi, von dem man sprach, lernte man dann im Verlauf der christologischen Controversen als identisch zu bezeichnen mit dem Leibe, den der Herr auf Erden getragen (so Cyrill. Al. s. S. 213, vgl. Chrys. in Tit. hom. 2, 4. in Eph. h. 3, 3). — Auch hier hat Johannes v. Damask. Zusammenfassendes dargeboten (s. orth. fid. IV, 13): Der aus dem Blut der Jungfrau sich den Leib bildete, verwandelt in der Kraft des Geistes auch Brot und Wein in Leib und Blut. Die Elemente sind nun nicht *τύπος σώματος καὶ αἵματος* (p. 271. 273), aber sie sind auch nicht der vom Himmel herabkommende Leib, sondern sie werden verwandelt: *σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα, οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ* (p. 269). Eine merkwürdige Auskunft, die zeigt wie wenig religiös dieses Gedankengefüge ist! Der Zweck der Mitteilung des Leibes und Blutes

ist die Vergebung der Sünden, vor allem aber die Vereinigung mit Christus und das heißt die Vergottung oder die Mitteilung der Unsterblichkeit (p. 271. 272), dazu kommt das *κοινωνεῖν καὶ ἑνοῦσθαι ἀλλήλοις δι' αὐτῆς* (p. 273).

Neben dieser Betrachtung ist die andere geläufig, welche die Eucharistie unter dem Gesichtspunkt des „unblutigen mystischen Gott versönenden „Opfers“ als eine Wiederholung des Opfers Christi ansieht (Euseb. vit. Const. IV, 45. Joh. Dam. de imag. or. 2, 17. Chrys. de poenit. hom. 9), das nur der Priester auszufüren vermag (Chrys. de sacerd. III, 4. 5; VI, 4), und das für Lebende und Tote Geltung hat (Eus. l. c. IV, 71. Chrys. in 1. Cor. h. 41, 5 in. Greg. Naz. ep. 240).

§ 28. Die Bilderstreitigkeiten und das letzte Dogma der griechischen Christenheit.

S. die byzant. Chronographen im Corp. scr. hist Byz.., bes. Theophanes Chronographia ed. de Boor 1883. Die einzelnen Aktenstücke s. bei Mansi Act. conc. XII. XIII. Joh. Damasc. de imaginibus orat. tres. Theodor. Studita Opp. bei Migne 99, dazu die neueren Bearbeitungen von Walch, Ketzerhist. Bd. X. Hefele CG. III², 366 ff. Hergenröther, Kirchengesch. I, 528 ff. Harnack, DG. II, 450 ff. Schwarzlose, Der Bilderstreit ein Kampf der griech. Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, 1890. Thomas, Theod. von Studion u. s. Zeitalter, Lpz. 1892.

Der 36. Kanon der Synode von Elvira (306 oder wol schon 300) lautet: *placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.* Darnach ist auch geurteilt und gehandelt worden (Eus. ep. ad Constantiam Migne 20, 1545 cf. h. e. VII, 18. Epiph. opp. ed. Dindorf IV, 2 p. 85). Aber die Einsicht der Theologen beeinflußte nicht das Leben, sondern dieses machte jene nachgiebig (Beispiele bei Joh. Damasc. or. 1, 27. 2, 23. 3, 42. Das lag nur in der Consequenz des Mysterienwesens (S. 235)[1]).

Daß ein Angriff auf die Bilder eine tiefgreifende Bewegung zur Folge haben mußte, ist verständlich. Welche Motive diesen Angriff hervorriefen, ist nicht so deutlich. Weder die Rücksicht auf die Juden noch die auf die Sarazenen kann masgebend gewesen sein. Die Anregung dazu wird Kaiser Leo der Isaurier aus Phrygien (Bischof Konstantin von Nakolia) erhalten haben. Dem gesetzlichen Verständ-

1) Der leitende Gedanke, daß im Gottesbild die Gottheit gegenwärtig ist, ist antik (s. die Apologeten) und neuplatonisch, s. Zeller, Philos. der Griechen III, 2³, S. 626. 697.

nis des A. T. leuchtete diese ein (das kaiserliche Edikt argumentirte mit dem atl. Bilderverbot Ex. 20, 4. 2 reg. 18, 4, vgl. Joh. or. 1, 4 ff., u. s. Papst Gregors 1. Brief an den Kaiser), und die Kirche zu commandiren war dem Kaiser ebenso selbstverständlich („Kaiser und Priester zugleich“ nennt er sich, s. Greg. 2. Brief) als eine Einschränkung der Macht derselben erwünscht sein mochte[1]). Im J. 726 verbot der Kaiser die Verehrung der Bilder (Hefele III, 378 ff.): sie vertreten die Idole und ihre Anbetung ist in der Schrift verboten, man darf nicht „Steine, Wände und Bretter“ verehren. Unter Zustimmung des Patriarchen Anastasius wurde dasselbe im J. 730 nochmals eingeschärft.

Alsbald erhob sich nun energischer Widerspruch sowol von Seiten des Volkes als der Theologen. So Germanus von Constantinopel (bei Mansi XIII, 100 sqq.), Gregor II. von Rom (Mansi XII, 959 sqq.), Johannes von Damaskus (Migne 94, 1227 ff.). Auf Tradition und Brauch, die Wunder der Bilder, denen doch nur *προσκύνησις*, nicht *λατρεία* zu Teil werde, auf die Kerubim etc. wies man hin. Der römische Bischof besann sich auch darauf, „daß die Dogmen der Kirche nicht Sache des Kaisers sind, sondern der Bischöfe“, und wies auf seine Stellung hin, *ὃν αἱ βασιλεῖαι τῆς δύσεως θεὸν ἐπίγειον ἔχουσι*, indem er zugleich in derbester Weise dem Kaiser bubenhafte Torheit vorwarf[2]).

Eine umfassende Apologie der Bilder hat der Damascener dargeboten. Die Bilder Christi und der Heiligen müssen und dürfen durch *προσκύνησις*, nicht *λατρεία* (or. 3, 29 ff.) verehrt werden. Gott selbst ist der Urheber der Bilder durch die Weise der alttest. Offenbarung, den Kultus des A. T., durch seine sichtbare Erscheinung in Christo (or. 3, 12. 18. 21 ff. 26; 1, 14. 20 ff.). Alles Irdische ist ein Bild Gottes (1, 11). Das Geistige und somit die Offenbarung Gottes vermittelt sich nur durch die *ὕλη*. Wie die Evangelien, das Abendmal, das Kreuz, Lanze und Schwamm, Golgatha, so verehren wir auch die Bilder (1, 16; 2, 14. 19), freilich nicht die Materie als solche (2, 19),

1) Die einschlägigen Erörterungen von Schwarzlose (S. 45 ff.) über die kaiserliche „Politik“ genügen nicht.

2) Die Anfechtung der Echtheit der beiden Briefe Gregors durch Schwarzlose S. 113 ff. hat mich nicht überzeugt. Es sind höchstens einige Änderungen zuzugestehen, die vielleicht auf Rechnung eines zeitgenössischen byzantinischen Übersetzers zu setzen wären, der die Bilderreden des Damasceners kannte.

sondern sofern sie Träger des Göttlichen ist. Hier tritt der beherrschende Gedanke hervor: *χειροποίητά εἰσιν ἅγια, δι' ὕλης προσάγοντα ἡμᾶς τῷ ἀΰλῳ θεῷ* (2, 23), *διὰ σωματικῆς θεωρίας ἐρχόμεθα ἐπὶ τὴν πνευματικὴν θεωρίαν* (3, 12. 25). Man muß entweder die Verehrung der mit Tinte beschriebenen *εὐαγγελίων δέρματα* und der Abendmalselemente aufgeben oder zugestehen: *τὴν τῶν εἰκόνων προσκύνησιν θεοῦ καὶ φίλων θεοῦ ὀνόματι ἁγιαζομένων καὶ διὰ τοῦτο θείου πνεύματος ἐπισκιαζομένων χάριτι* (2, 14). Die Bilder sind also Gnadenmittel, sofern die materielle Abbildung uns Gott selbst bringt (*σέβω οὖν τὴν ὕλην καὶ δι' αἰδοῦς ἄγω καὶ προσκυνῶ, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου γέγονε. Σέβω δὲ οὐχ ὡς θεὸν ἀλλ' ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλέων* 2, 14). Das sind sie nicht nur als *βίβλοι ἀγραμμάτων* (3, 9). Demgemäß ist es Manichäismus ihnen die Verehrung zu weigern (1, 16; 2, 13). Tritt so Gott selbst und seine ganze Offenbarung für die Bilderverehrung ein, so nicht minder die kirchliche Tradition (1, 27. 23; 2, 23; 3, 42). Schlimmer als Hurerei ist das Abtreten von der Bilderverehrung (3, 13). Der Kaiser hat aber überhaupt mit dem innerkirchlichen Leben nichts zu schaffen: *βασιλέων ἐστὶν ἡ πολιτικὴ εὐπραξία, ἡ δὲ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασις ποιμένων καὶ διδασκάλων* (2, 12).

Der buchstäbelnden Gesetzlichkeit und der Cäsaropapie des Kaisers tritt hier das geschichtlich gewordene griechische Christentum entgegen, nicht one sich zu dem Gedanken der Selbständigkeit der Kirche — trotz der vorangegangenen Geschichte — zu erheben. Darauf beruht das Recht der Bilderverehrer. Aber es ist jenes niedere Christentum, das in magischer Weise das Geistige in das Materielle bannt (Kraft der Bilder gegen Dämonen 1, 27 p. 321, ihre Wunder 1, 22; 3, 41; daher religiöse Verehrung). Darin besteht — absolut bemessen — das Unrecht der Bilderverehrer oder der Frömmigkeit ihrer Kirche.

Dem äußeren Verlauf der Kämpfe nachzugehen, muß der Kirchengeschichte überlassen bleiben. Mit der größten Energie trat Constantin V. Kopronymus (741—75) gegen die Bilder auf, besonders nachdem eine Empörung der Bilderfreunde unter seinem Schwager (Artabasdus) seine Herrschaft in die äußerste Gefar gebracht. Ein allgemeines Concil sollte nun die kaiserliche Anschauung zur kirchlichen stempeln. Im J. 754 trat dasselbe zu Constantinopel zusammen (s. den *ὅρος* der Synode bei Mansi XIII, 205 ff.): Da der Teufel den Schmuck „herrlicher Dogmen" an der Kirche nicht ertragen konnte,

fürte er allmählich wieder die Idololatrie ein. Wie einst die Apostel gegen die alte Idololatrie, so hat Gott jetzt die apostelänlichen Kaiser mit dem Geist der Weisheit zum Kampf wider die Bilder begabt. Die Synode erkennt, daß die „sündhafte Malerkunst“ die Menschwerdung Christi lästere, indem Christus gemalt werden könne nur bei nestorianischer Trennung oder bei eutychianischer Vermengung von Göttlichem und Menschlichem. Brot und Wein im Abendmal sind das einzige rechtmäßige Bild Christi. Die Schrift verbietet die Bilder, Joh. 4, 24. Deut. 5, 8. Röm. 1, 23. 25 etc. Demnach dürfen weder Bilder angefertigt noch in Kirchen oder Privathäusern aufgestellt oder im Geheimen besessen werden. Ein zuwiderhandelnder Geistlicher wird abgesetzt, der Laie und Mönch anathematisirt, man verfällt dann dem weltlichen Gesetz als ein „Gegner der Gebote Gottes und ein Feind der väterlichen Dogmen“. Mit großer Kraft wurden diese Beschlüsse durchgesetzt. Die Geistlichkeit fügte sich, die Mönche widerstanden. Die Bilder wurden zerstört, übertüncht oder durch Landschafts- und Jagdbilder ersetzt. Mit furchtbarer Grausamkeit ging der Kaiser gegen alle Widerstrebenden vor. Besonders die Mönche wurden hart getroffen. Ja der Kaiser ist sogar fortgeschritten zum Verbot der Reliquienverehrung und der Marien- und Heiligenanrufung (Theophan. p. 439. Vgl. Cedrenus, hist. compend. ed. Bekker II, p. 3).

Leo IV. Chazarus (775—80) war den Grundsätzen seines Vaters ergeben, aber seine schlaue und herrschbegierige Gattin Irene war Bilderfreundin. Nach dem Tode ihres Gemals sah sie sich veranlaßt, um sich als Vormünderin ihres Sones halten zu können, sich auf die Bilderfreunde zu stützen (vgl. Ranke, Weltgesch. V, 89. 91 f.). Langsam fortschreitend hat sie ihr Werk gekrönt durch die (7.) ökumenische Synode von Nicäa (787). Die Bilderverehrung stand den Teilnehmern fest. Man begründete dieselbe aus der Schrift)Bundeslade, Kerubim; Genes. 32, 24), und einer großen Anzal patristischer Citate und widerlegte eingehend den *ὅρος* von 754. Der eigene *ὅρος* der Synode betont, daß dieselbe an den Lehren der sechs ökumenischen Synoden festhalte. Hinsichtlich der Bilder wird, unter Berufung auf die Tradition, festgestellt, daß wie dem Kreuz, so auch den Bildern Christi, der *ἄχραντος δέσποινα*, der Engel und Heiligen, farbigen oder steinernen, auf Gefäßen, Kleidern, Wänden, an den Straßen angebrachten — Verehrung zu erweisen sei: *ὅσῳ γὰρ συνεχῶς δι᾽ εἰκονικῆς ἀνατυπώσεως ὁρῶνται, τοσοῦτον καὶ οἱ ταύτας θεώμενοι διανίστανται πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην*

τε καὶ ἐπιπόθησιν· καὶ ταύταις ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν, οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει, ἀλλ' ὃν τρόπον τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ καὶ τοῖς ἁγίοις εὐαγγελίοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἱεροῖς ἀναθήμασι καὶ θυμιαμάτων καὶ φώτων προσαγωγὴν πρὸς τὴν τούτων τιμὴν ποιεῖσθαι, καθὼς καὶ τοῖς ἀρχαίοις εὐσεβῶς εἴθισται· ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει. Zuwiderhandelnde Kleriker sollen abgesetzt, Laien excommunicirt werden. Die Anwesenden unterschrieben. Unter Hochrufen auf die neue Helena und den neuen Constantin, sowie mit reichlichen Anathemarufen über alle Häretiker, insonderheit die, welche die Bilder nicht grüßen und die Tradition verwerfen, schloß die siebente und Hauptsitzung. — Ein Stück griechischen Christentums war gerettet, aber es liegt eine eigentümliche Ironie der Geschichte darin, daß dasselbe Nicäa, in welchem einst das erste Dogma entstand, die Geburtsstätte dieses letzten griechischen Dogmas war. Die beiden Synoden von Nicäa markiren den Entwicklungsgang des griechischen Christentums: vom Dogma zu den Bildern.

Die weitere Geschichte der Bilderstreitigkeiten gehört nicht mehr in die Dogmengeschichte. Die Restitution der Bilder war das Naturgemäße, sie vollzog sich one Blutvergießen. Das abergläubische Treiben mit den Bildern wuchs ins Ungemessene (Stellen bei Thomas, Theod. v. Studion S. 101). Der Armenier Leo V. eröffnet wieder den Kampf gegen die Bilder, Michael II. Balbus und Theophilus folgten ihm darin. Aber das Volk und das Mönchtum, gefürt von dem gewaltigen Abt von Studion Theodor, widerstand, trotz aller Vergewaltigungen (s. Thomas, S. 98 ff.). Theodora, die Gemalin des Theophilus, restituirte die Bilder (842); zum Andenken daran sollte järlich die *κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας* gefeiert werden.

Das Dogma der griechischen Kirche ist damit zu seinem Abschluß gekommen, denn weder die Trennung zwischen der griechischen und römischen Kirche, (Photius, Michael Cerularius), noch die späteren Unionsversuche (1274. 1439) fallen in den Ramen der allgemeinen Dogmengeschichte, ebensowenig die Häretiker der russischen Kirche, oder das große Schisma seit Nikon (1654). Was sich aus diesen Bewegungen lernen läßt, greift im Wesentlichen nicht hinaus über die in den beiden letzten Paragraphen gewonnene Einsicht. S. für die Gegenwart bes. Le Roy Beaulieu, das Reich der Zaren, Bd. III.

Viertes Kapitel.

Die Grundlegung des anthropologischen Dogmas (Sünde und Gnade), sowie die Gestaltung des Kirchenbegriffes im Abendlande. Die Lehre Augustins.

§ 29. Der religiöse Grundgedanke Augustins und seine dogmengeschichtliche Stellung.

Litteratur: Die WW. Augustins in der Maurinerausgabe 11 Bde. Paris 1679 ff.; Nachdruck edit. tertia Veneta, wonach ich citire; bei Migne Lat. 32–46. Vgl. Bindemann, Der h. Aug. 3 Bde. 1844 ff. Böhringer, Aurel. Aug. 2. Aufl. 1877 f. Dorner, Aug., sein theol. System u. s. rel. phil. Anschauung 1873. Reuter, Augustin. Studien 1887. Harnack, DG. III, 54 ff. Feuerlein, Aug. Stellung in der Kirchen- u. Kulturgesch. Hist. Ztschr. XXII, 270 ff. Eucken, Die Lebensanschauungen d. großen Denker 1890, S. 258 ff. Cunningham, S. Aug. and his place in the history of christ. thought 1881. Bestmann, Qua rat. Aug. notiones phil. graec. adhib. 1877. Lösche, De Aug. plotinizante 1880. Storz, Die Philos. d. h. Aug. 1882. Scipio, Des Aur. Aug. Metaphysik im Ramen s. Lehre v. Übel 1886. Siebeck, Die Anfänge der neueren Psychol. Ztschr. f. Philos. 1888, 161 ff.

Wir verlassen das Morgenland und wenden uns dem Abendlande zu. Die Gesammtanschauung des Abendlandes (im 3. Jarh.) vom Christentum wurde S. 156 als ein Rechtsverhältnis erkannt, welches die *salus animarum* zum Gegenstand hat. *Fundamentum omne religionis et fidei de observatione ac timore proficiscitur* (Cyprian, de hab. virg. 2, vgl. S. 152 f.). Wir haben dann weiter gesehen, wie in den trinitarischen und christologischen Streitigkeiten das Abendland seine eigentümliche Position (nach Tertullian S. 85 f.) behauptet hat (S. 193. 209 ff.). Nichtsdestoweniger hat der Geist des Morgenlandes auch hier seinen Einfluß ausgeübt. Wie die Erscheinung des Hilarius dieses belegt, so nicht minder die Schriften des Ambrosius mit ihrer Abhängigkeit von den Kappadociern (bes. Basilius) und der Handhabung der allegorischen Methode der Exegese (vgl. auch Hieronymus und den Rhetor Victorinus s. Migne VIII dazu Dict. of christ. biograph. IV, 1129 ff. Harnack, Ztschr. f. Theologie u. Kirche 1891, S. 159 f.). Aber daneben hatte man der eigentümlichen Gedanken des Abendlandes nicht vergessen, sondern sie waren fortgebildet worden. In der Lehre von der Erbsünde und der Gnade (auch hier ist Tertull. maßgebend S. 82 vgl. Cyprian und Commodian S. 151) ist Ambrosius der Vorläufer Augustins (s. unten). Hier nun setzt die Geistesarbeit

Augustins ein. Alle Bildungs- und religiösen Elemente seiner Zeit hat er in sich zusammengefaßt und hat dennoch ein Neues geschaffen. Für die DG. der folgenden Zeit im Abendland ist er die beherrschende Größe. Die Gedanken, die er ausgesprochen, haben die Dogmengeschichte des Abendlandes erzeugt, die Religiosität, die er vertrat, ist maßgebend geblieben und zu einem der mächtigsten Coëfficienten in dem Geistesleben der Menschheit geworden. Die Arbeit der Scholastik nicht minder als die Empfindungen der Mystiker, der Hierarchismus Roms ebenso als die antihierarchischen Parteien des Mittelalters, Rom wie Wittenberg haben sich auf ihn gestützt und stützen dürfen (vgl. Reuter S. 479 ff.). Seinen Formeln, seiner Problemstellung, seiner Stimmung begegnet man hinfort unausgesetzt in der DG.; auch dort wo der Geist ein anderer geworden, wirkt der Bann seiner Gedanken und Worte fort.

Die Geschichte seiner Bekehrung ist bekannt. Augustin (354—430) war trotz seiner heißen Sinnlichkeit und den Verirrungen derselben eine adelige Seele, frei von allem Gemeinen. Ein heißer Warheits- und Lebensdurst beherrschte ihn. Die Herrlichkeit der katholischen Kirche (Conf. V, 14; VI, 1, 5. 11; VII, 19), das Vorbild ihrer Zeugen (Confess. VIII, 2. 5. 6 f.), die Macht der Gnade in Christus (ib. VII, 5 extr. 18 f. VIII 8 ff.) haben ihn, den Jünger der Manichäer, überwunden. Die katholische Verkündigung mit ihrer allegorischen Schriftauslegung (ib. VI, 5. 11 cf. VII, 1), die Lehre Pauli (ib. VII, 21 in. VIII, 6) und die Stimmung der neuplatonischen Philosophie (ib. VII, 9) haben ihm die Wege zur Kirche geebnet.

In heißem Kampf hat er in der Gemeinschaft des lebendigen Gottes das Heil gefunden, von dem er so ergreifend zu reden verstanden hat. Die Herkunft aus dem persönlichen Leben und Streben haftet allem, was er geschrieben, an. Für ihn existiren da nur zwei Größen: Gott und das Herz. Gott ist Licht, Warheit, Leben, im Herzen wont Dunkel, Elend, Tod. Aber wo das Herz Gott ergreift und Gott das Herz ergreift, da ist Klarheit und die Kraft des Guten, da ist Seligkeit vorhanden. Einige Aussprüche mögen diese religiöse Grundstimmung veranschaulichen: *Quid ergo scire vis . . . breviter ea collige. Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino* (Soliloq. I, 2, 7; 8, 15; 15, 27). *Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (Confess. I, 1). *Hoc enim peccabam, quod non in ipso sed in creaturis eius, me atque ceteris voluptates, sublimitates,*

veritates quaerebam. Atque ita irruebam in dolores, confusiones, errores (Conf. I, 20). *Quis mihi dabit adquiescere in te? Quis mihi dabit, ut venias in cor meum et inebries illud, ut obliviscar mala mea et unum bonum meum amplectar te? . . . Dic animae meae: salus tua ego sum* (ib. I, 5). *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi. Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam; et in ista formosa quae fecisti deformis irruebam. Mecum eras et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam. Corruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam. Fragrasti et duxi spiritum et anhelo tibi. Gustavi et esurio et sitio. Tetigisti me et exarsi in pacem tuam* (ib. X, 27). *Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te nec inveniebam donec amplecterer mediatorem dei et hominum hominem Christum Jesum* (ib. VII, 18). *Adventus eius humanitas eius, mansio eius divinitas eius. Divinitas eius quo imus, humanitas eius qua imus. Nisi nobis fieret qua iremus, nunquam ad illum manentem perveniremus* (in Joh. tr. 42, 8). *Intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicunque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem. . . . O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas tu es deus meus . . . Et quum te primum cognovi, tu assumsisti me, ut viderem esse quod viderem et nondum me esse qui viderem . . . et contremui amore et terrore* (Conf. VII, 10). *Quum enim te deum meum quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima de te* (ib. X, 20). *Mihi inhaerere deo bonum est, hoc est totum bonum. Vultis amplius? Doleo volentes. Fratres, quid vultis amplius? Deo adhaerere nihil melius* (in ps. 72, 34). *Fide, spe, caritate colendum deum* (Enchirid. 3, s. schon Soliloq. I, 7, 14). *Da quod iubes et iube quod vis* (Conf. X, 37 cf. Soliloq. I, 1, 5). *Tu mihi suggere, tu ostende, tu viaticum praebe . . . auge in me fidem, auge spem, auge caritatem* (Soliloq. I, 1, 5). *Est autem gaudium quod non datur impiis, sed eis qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, propter te, ipsa est et non est altera* (Conf. X, 22).

Man empfindet an diesen Sätzen — sie zeigen zugleich die hinreißende Sprache Augustins — das Wehen eines neuen Geistes. Des Menschen Dasein ist Sünde und Elend, Gott aber ist sein Heil, nicht

vermöge bestimmter Gesetze, vermöge Lon oder Strafe, sondern in unmittelbarer persönlicher Liebes- und Lebensgemeinschaft. Auf diesen Gedanken ruht die Anschauung Pauli von der Sünde und Gnade. Nun hat aber Aug. seine christliche Gedankenwelt — freilich von dem bezeichneten Mittelpunkt aus — in den überkommenen Gedanken und Idealen der Kirche entwickelt. Er hat dieselben „vertieft“ und umgebildet. Aber er hat auch von vornherein die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche gefordert (s. de utilitate credendi 9 ff. c. epist. Manichaei 5, 6: *ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*). Das zeigte sich uns schon in seinen trinitarischen und christologischen Äußerungen (S. 193). Das tritt aber auch an seiner im Kampf wider den Pelagianismus entwickelten Sünden- und Gnadenlehre zu Tage, nur daß hier die eigentümlichen religiösen Elemente seiner Theologie besonders stark wirksam sind. Von demselben Gesichtspunkt aus begreifen sich auch seine Äußerungen über den Kirchen- und Sakramentsbegriff in dem antidonatistischen Streit, sowie die Herübernahme und Verklärung fast aller Vorstellungen des vulgären Katholicismus. Er bleibt fast überall er selbst, aber er ist auch ein orthodoxer katholischer Kirchenlehrer seiner Zeit. Er hat nicht ein theologisches System entwickelt wie Origenes, sondern er hat eine Fülle genialer religiöser und spekulativer Anschauungen seiner Zeit dargeboten, ihr verklärt und vertieft zurückgebend was er von ihr empfangen. Seiner „Lehre“ mangelt es an Einheit —, die schwersten Widersprüche sind in ihr zusammengefaßt (Evangelium und Philosophie, katholische Überlieferung und Religion u. s. w.) — aber was er schrieb ist in einzigartiger Weise anregend geworden. Er war Theologe und Philosoph, aber er war mehr: ein religiöses Genie und ein großer Mann.

Wir werden im folgenden darzustellen haben 1) seine Lehre von der Sünde und von der Gnade, im Gegensatze zum Pelagianismus, 2) seine Lehre von der Kirche und den Sakramenten, im Gegensatze zum Donatismus, 3) seine kirchlich theologische Gesammtanschauung, wobei wir uns an den Ramen der einzigen dogmatisch zusammenfassenden Schrift, des Enchiridion ad Laurentium, halten müssen.

§ 30. Die Herstellung des Dogmas von der Sünde und Gnade im Kampf wider den Pelagianismus.

S. Walch, Ketzerhistorie IV, V. Wiggers, Pragmat. Darstellung d. Augustinismus und Pelagianismus 2 Bde. 1821. 33. Jacobi, Die Lehre des Pelag. 1842. Wörter, Der Pelagianismus 1866. Klasen, Die innere

Entwicklung des Pelagianismus 1882. Dieckhoff, Aug. Lehre von der Gnade in Theol. Ztschr. von Dieckhoff u. Kliefoth 1860, S. 11 ff. Landerer, Das Verhältnis von Gnade und Freiheit Jarbb. f. deutsche Theol. 1857, S. 500 ff. Luthardt, Die Lehre vom fr. Willen und sein Verh. zur Gnade 1863. Rottmanner, Augustinism. 1892. Dorner, Augustin S. 113 ff. Hefele, CG. II², 104 ff. Reuter, Augustin. Studien S. 4 ff. Thomasius DG. I², 456 ff. Harnack, DG. III, 151 ff.

1. Morgenland und Abendland. Es hat sich uns schon in § 27 gezeigt, daß das Morgenland sehr stark die Freiheit des natürlichen Menschen betonte. Dieses geschieht besonders in moralischen Ermanungen, wärend man im Verhältnis zum Erlösungswerk den Zustand des natürlichen Menschen in den dunkelsten Farben zu schildern wußte (z. B. Athanas.). Blicken wir auf die Äußerungen eines Praktikers, des Chrysostomus, so begegnen uns freilich beide Betrachtungsweisen, aber im Vordergrund steht doch das Interesse an der Freiheit des Menschen: *αὐτεξούσιον γὰρ ἡμῶν τὴν φύσιν εἰργάσατο ὁ θεός* (in Genes. hom. 19). Demgemäß kommen nur die einzelnen Handlungen des Menschen als böse in Betracht, es gibt keinen sündhaften Habitus des Menschen: *μὴ δύναμίν τινα ἐνυπόστατον νομίσῃς ἀλλὰ τὴν πρᾶξιν πονηράν, ἐπιγινομένην τε καὶ ἀπογινομένην ἀεὶ καὶ οὔτε πρὸ τοῦ γενέσθαι οὖσαν καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι πάλιν ἀφανιζομένην* (in Rom. hom. 12). Adams Fall hat für uns die Bedeutung, daß von ihm, dem *φθαρτός* gewordenen, nun auch *φθαρτοί* abstammen (hom. in ps. 51). Demgemäß gestaltet sich auch die Anschauung von der Gnade. Der Mensch macht den Anfang im Guten, und die Gnade tritt ihm helfend zur Seite: *δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὸ ἀγαθόν, καὶ ὅτε ἑλώμεθα ἡμεῖς τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσάγει· οὐ προφθάνει τὰς ἡμετέρας βουλήσεις, ἵνα μὴ λυμήνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν. Ὅταν δὲ ἡμεῖς ἑλώμεθα τότε πολλὴν εἰσάγει τὴν βοήθειαν ἡμῖν· ... ἡμῶν τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, θεοῦ δὲ τὸ ἀνῦσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν* (in Hebr. h. 12. in Rom. h. 16. in Joh. h. 17). Hiedurch wird die morgenländische Auffassung gut zum Ausdruck gebracht, dazu kommt, daß die Gnade selbst ein undeutlicher Begriff wird in ihrem Zusammenhang mit der kultischen Mystik. Vgl. Förster, Chrysostomus 1869, S. 63 ff. 139 ff.

Im Gegensatz hiezu stellen wir die Sünden- und Gnadenlehre eines Abendländers, des Vorläufers Augustins, Ambrosius († 397) dar. In dem Verständnis der Sünde wirken die Anfänge einer Erbsündenlehre, die wir bei Tertullian, Cyprian, Commodian constatirten

(S. 82. 151), fort[1]). a) Als Praktiker hat auch Ambrosius gelegentlich den freien Willen des Menschen in starken Worten für die bösen Handlungen verantwortlich gemacht (z. B. Enarr. in ps. 1 § 30. de Jac. et vit. beata I, 10). Aber beherrschend ist für sein Denken die Vorstellung, daß wir durch Adams Fall als Sünder in die Welt kommen, daß die Sünde eine Zuständlichkeit ist, die uns von unserer Erzeugung her eignet, daß wir somit, als von Anfang an sündig auch gegen unser jeweiliges Wollen, sündigen müssen: *Fuit Adam et in illo fuimus omnes. Periit Adam et in illo omnes perierunt* (in Luc. VII, 234. 164). *Lapsus sum in Adam, de paradiso eiectus in Adam, mortuus in Adam* (de excessu fratr. sui Satyri II, 6)[2]). *Nemo salvus esse possit quicunque natus est sub peccato, quem ipsa noxiae conditionis hereditas adstrinxit ad culpam* (in ps. 38 § 29). *Antequam nascamur macalamur contagio et ante usuram lucis originis ipsius excipimus iniuriam*; *in iniquitate concipimur:* die Frage, ob dieser Satz auf die Mutter oder das Kind geht, wird beantwortet: *Sed vide ne utrumque intelligendum sit: nec conceptus iniquitatis exsors est, quoniam et parentes non carent lapsu. Et si nec unius diei infans sine peccato est, multo magis nec illi materni conceptus dies sine peccato sunt. Concipimur ergo in peccato parentum et in delictis eorum nascimur* (Apol. David 11, 56). Daher auch: *inviti ac reluctantes ad culpam ducimur* und: *non enim in potestate nostra est cor nostra et nostrae cogitationes* (de fuga seculi 1, 1; 2, 9). Die Forterbung der Sünde Adams hat Ambrosius nach den angefürten Sätzen wirklich gelehrt, aber es fehlt ihm der Gedanke der Zurechnung der Schuld Adams auf das von ihm herstammende Geschlecht. Er kennt eine physische Erbsünde,

1) Hilarius zeigt sich hierin von den Griechen beeinflußt z. B. in ps. 118 lit. 14, 10: *est quidem in fide manendi a deo munus, sed incipiendi a nobis origo est, et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit. Deus incipienti incrementum dabit, quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet, meritum tamen adipiscendae consummationis est ex initio voluntatis.* Doch braucht er auch den Terminus *vitium originis*, und sagt: *in unius Adae errore omnis hominum genus aberravit* (in ps. 119 lit. 14, 20; 15, 6. in Matth. 18, 6), vgl. Landerer a. a. O. S. 591 f.

2) Vgl. noch den sog. Ambrosiaster zu Röm. 5, 12: *manifestum est in Adam omnes peccasse quasi in massa, ipse enim per peccatum corruptus quos genuit omnes nati sub peccato, ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes.* S. auch die warscheinlich nicht ambrosianische Apol. II David § 71.

aber nicht die moralische Erbschuld (vgl. Förster, Ambros. S. 154 f). — b) Hinsichtlich der Gnadenlehre ist zu sagen, daß Ambrosius die Wirksamkeit der Gnade sehr stark betont hat, aber doch die Alleinwirksamkeit derselben nicht kennt: *Qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur voluerit esse christianus, respondere: visum est mihi* (Luc. 1, 3). *Quod quum dicit, non negat deo visum, a deo enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim deus honorificetur a sancto, dei gratia est* (in Luc. I, 10). Aber auch: *voluntate arbitra sive ad virtutem propendemus sive ad culpam inclinamur. Et ideo nos aut liber affectus ad errorem trahit aut voluntas revocat rationem secuta* (Jac. et vit. beat. I, 1; de poenit. II, 9, 80). Es ist Christus, der zu uns und in uns kommt, welcher solches wirkt (in Luc. X, 7). Dieses geschieht aber vor Allem durch die Taufe. Ihre Wirkung ist die Austilgung der *iniquitas* (des sündlichen Habitus), die Vergebung der Sünden, sie bringt *spiritualis gratiae munus* (Apol. Dav. 13, 62: *sic perfecta virtus iniquitatem et remissio peccatorum delet omne peccatum*, de myst. 4, 20. ep. 7, 20; 41, 7. in Luc. II, 79). Kommt dabei auch in altkirchlicher Weise die Sündentilgung durch die Ausrüstung mit neuen geistlichen Kräften mit ins Spiel, so hat Ambrosius doch auch schreiben können: *Non gloriabor quia iustus sum, sed gloriabor quia redemtus sum. Gloriabor non quia vacuus peccatis sum, sed quia mihi remissa sunt peccata* (Jac. et vit. b. I, 6, 21 cf. in ps. 44, 1. ep. 73, 10). Man sieht, diesem Vorläufer Augustins ist Paulus nicht fremd gewesen[1]). Ein gewisser Synergismus ist allerdings

1) Hier ist noch auf die merkwürdige Lehre des Mönches Jovinian (in Rom ca. 388) hinzuweisen, über die aus den Quellen freilich ein ganz sicheres Urteil sich nicht bilden läßt. J. hat einen scharfen Angriff gegen die, auf Manichäismus und Heidentum zurückgefürte, Geringschätzung der Ehe gerichtet und hat die gleiche Verdienstlichkeit des ehelichen und ehelosen Standes, ebenso wie die sittliche Gleichheit des Fastens und des dankbaren Speisegenusses, sowie die Gleichheit des Lones für alle Christen behauptet (Hieronymus adv. Jovin. I. II, 5 ff.). Schwierigkeit macht nun der Satz: *eos qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti* (ib. I, 3) dafür II, 1: *non posse tentari* oder nach Julian von Eclanum, der das Buch des J. gelesen hat: *non posse peccare* (Aug. op. imperf. I, 98). Daß diese Wendung bei J. vorgekommen, ist fraglos, aber es bleibt zu beachten, daß er sie mit Berufung auf 1. Joh. 3, 9; 5, 18 gebraucht hat (II, 1), ferner daß er die Buße bei dem Getauften nicht ausgeschlossen hat: *etsi cecideritis, redintegrabit vos poenitentia* (II, 37). Seine eigentliche Meinung kann kaum eine andere sein, als: *si autem pater et filius mansionem faciunt apud credentes et ubi Christus hospes est, ibi nihil deesse*

auch bei ihm vorhanden. Aber wenn die Morgenländer den Menschen den Anfang machen lassen zum Heil und Gott dann die Synergie zuschreiben, so macht Gott hier den Anfang, er wirkt und dem Menschen fällt die Synergie zu. Es besteht also der Unterschied, daß die Morgenländer an die göttliche, die Abendländer an die menschliche Synergie denken.

Vgl. Förster, Ambrosius 1884, S. 139 ff. Deutsch, Des Ambr. Lehre von der Sünde und Sündentilgung 1867 (Programm des Joachimsthalschen Gymn. in Berlin). Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceron. Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambr. 1881.

2. Pelagius und der Pelagianismus.

Quellen: Pelagius, epistula ad Demetriadem in den WW. des Hieronymus ed. Vallarsi XI, 2. 1 ff. Ep. ad Livaniam nur in Fragmenten bei Augustin und Hieronymus, Marius Mercator in s. Commonitorium super nomine Coelestii und dem Liber subnotationum in verba Juliani. Eulogiarum liber Fragmente bei Augustin, de gestis Pelagii und bei Hieronymus in dem dial. c. Pelag. Aus der Schrift des Pel. De natura s. Fragmente bei Augustin de nat. et grat. Aus Pelag. De libero arbitr. ll. 4, auch nur Fragmente bei Augustin. Dazu sein Commentar zu den Briefen Pauli in den WW. des Hieronymus (Migne, 30, 645—902). Libellus fidei ad Innocentium bei Hahn, Bibl. der Symbole[2] S. 213. — Von den vielen Schriften des Caelestius sind nur Fragmente erhalten, besonders aus den definitiones bei Augustin de perfectione iustit.; sein Glaubensbekenntnis s. in der Append. zu Aug. Opp. XVII, 2728 ff., s. noch Sätze bei Marius Mercator (Migne 48, 65 ff.). — Von Julian v. Eclanum, der libri 4 und libri 8 adversus Augustinum schrieb, sehr

(II, 27). Also die, in denen Christus wont, die getauft sind und glauben, sind gut, und principiell frei von Sünde. Sie sind die eine rechte Kirche (II, 18. 20. 27; I, 2); ob sie nun verehelicht oder ehelos sind, fasten oder nicht, ist für ihr Heil gleichgiltig, wärend jede Sünde gleich schwer wiegt (II, 30 f.). Sie kommen zu dem gleichen Lon. Es muß aber noch erwänt werden, daß er lehrte: *ante baptisma peccare et non peccare posse* (Julian l. c.) und: *quicunque autem tentati fuerint, ostendi eos aqua tantum et non spiritu baptizatos, quod in Simone Mago legimus* (II, 1). Daß er Ersteres behauptet hat, kann nicht wol bezweifelt werden. Es zeigt, daß er in der Sündenlehre nicht abendländisch gestimmt war. Beachtenswert ist, daß Hier. den 2. Satz nicht mehr ausbeutet. J. Meinung ist wol, daß die Taufe nur dort auch sofort (s. II, 37) etwas nützt, wo sie im Glauben empfangen wird (I, 3). Für die DG. lernen wir hieraus, daß sich das Interesse für die von Aug. behandelten Probleme in mannigfacher Weise anbante. S. über Jov. Neander, KG. II, 2 S. 574 ff. Wagenmann, PRE. VII, 127 ff. Harnack, Die Lehre v. d. Seligk. allein durch den Gl. in d. alt. K. in Ztschr. f. Theol. u. K. 1891, S. 138 ff.

viele Fragmente bei Augustin c. Julianum ll. 6 und besonders Opus imperfectum, s. auch bei Marius Merc. (Migne 48, 109 ff.). — Dazu die dem brittischen Bischof Fastidius beigelegte pseudoaugustinische Schrift de vita christiana (opp. Aug. XVII, 1941), sowie andere vielleicht einem Britten Agricola angehörende Schriften (Briefe und Traktate) bei Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten etc. 1890, S. 1—167. — S. überhaupt die Opp. des Augustin und Hieron.; des Orosius liber apologeticus ed. Zangemeister p. 601 ff. Sammlungen bei Mansi Acta conciliorum IV und in dem Anhang der opp. Aug. XVII, 2649 ff.

Pelagius, ein sittenstrenger brittischer Mönch, trat vor 400 in Rom mit seiner ernsten Bußpredigt auf. Er stand, wie es scheint, unter griechischem Einfluß (Marius Liber subnot. praef. 1. 2 [1])). Er knüpfte seine Manungen an das natürliche sittliche Vermögen des Menschen. Als ihm nun alsbald das augustinische: *da quod iubes, et iube quod vis* entgegengehalten wurde (Aug. don. pers. 20), bestärkte ihn dieses in seiner Theorie und verschärfte seine Ausdrucksweise. Zwei grundverschiedene Auffassungen vom Christentum stießen hier auf einander, die bisher unausgeglichenen Vorstellungen von dem freien Willen und der Einwirkung der göttlichen Gnade ergaben ein Problem. Pelagius gewann bald in dem beredten Cälestius einen Anhänger, der die Probleme scharf zuspitzte und aggressiv zu formuliren wußte. Die Zeitgenossen redeten nicht mit Unrecht von der *Pelagiana seu Caelestiana haeresis*. Ihr Anhang ist nicht unbedeutend gewesen. Seit 418 trat neben dem diplomatisch vorsichtigen Pelagius und dem radikalen Cälestius der junge Bischof von Eclanum Julian, ein scharfsinniger aber prinzipiell rationalistisch gestimmter Klopffechter, als Hauptkämpe auf den Plan. Daß eine gewisse Entwicklung sich in diesen drei Männern darstellt, ist nicht zu leugnen. Den praktischen Gedanken des Pelagius trat die lehrhafte Formulirung des Cälestius zur Seite, und weiter als beide gehen die im Zusammenhang einer Weltanschauung entworfenen Gedanken Julians.

Indem wir den geschichtlichen Gang des Streites später darstellen, ist hier zunächst die pelagianische Anschauung von der Sünde, Freiheit und Gnade zu entwickeln. *Quoties mihi de institutione morum et sanctae vitae conversatione dicendum est, soleo prius humanae naturae vim qualitatemque monstrare et quid*

1) Abhängig von der Sündenlehre Theodors von Mopsuestia, vermittelt durch einen Rufinus Syrus, der aber, nach Hieronym. in Hierem. l. I praef. mit Rufin von Aquileja identisch zu sein scheint, s. auch Aug. de pecc. orig. 3,3.

efficere possit, ostendere; ac iam inde audientis animum ad species incitare virtutum, ne nihil prosit ad ea vocare quae fore sibi impossibilia esse praesumserit. In diesen Worten des Pelagius (ad Demetr. 2 in.) spricht sich seine sittliche Stimmung klar aus. — a) Gott hat dem Menschen das Gute zu tun befohlen, also muß er es auch tun können. Der Mensch ist nämlich frei, d. h. er hat die Möglichkeit sich für das Gute oder gegen dasselbe zu entscheiden: *Nos vero dicimus hominem [semper] et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii* (Pel. in s. Bek.). *Libertas arbitrii . . . in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit* (Jul. b. Aug. op. imp. I, 78). Diese „Possibilität" eignet dem Menschen von der Schöpfung her. *Volens namque deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere (al. munire) et liberi arbitrii potestate donare, utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium eius fecit esse quod velit, ut boni ac mali capax naturaliter utrumque posset et ad alterutrum voluntatem deflecteret* (Pel. ad. Dem. 3 vgl. de lib. arb. I. III b. Aug. de gr. Chr. 18, 19; 4, 5[1])). Sie macht deshalb sein Wesen aus und ist somit unverlierbar. Ob ich Gutes oder Böses will, ist Sache meines freien Willens, aber die Freiheit, *ipsius voluntatis et operis possibilitas* ist von Gott: *nullo modo possum non habere possibilitatem boni* (Pel. lib. arb. III b. Aug. gr. Chr. 4, 5). In diesem für die religiöse wie moralische Betrachtung gleich unzureichenden Schema der Walfreiheit bewegen sich die pelagianischen Gedanken. Hieraus folgt, daß es eine sittliche Entwicklung des Einzelnen nicht gibt. Das Gute und das Böse besteht in den einzelnen Handlungen der Menschen. Die einzelnen Werke entscheiden schließlich darüber, ob jemand gut oder böse ist. Es ist nun aber möglich, daß jemand vermöge des freien Gebrauches der *possibilitas* heilig lebt. Dieses *bonum naturae* hat, geschichtlich angesehen, gar viele heidnische Philosophen zu den höchsten Tugenden befähigt, wie viel mehr dürfen die Christen davon erwarten (Pel. ad Dem. 3. 7)? Vor der Consequenz eines völlig sündlosen Lebens schreckte man dabei nicht zurück: *ego dico posse esse hominem sine peccato . . . neque ego dico hominem esse sine peccato* (Pel. b. Aug. nat. et grat. 7, 8;

1) Hier wie in den folgenden Augustincitaten bezieht sich von zwei nebeneinanderstehenden arabischen Zalen die erste auf die Kapiteleinteilung, die zweite auf die derselben parallellaufende Paragrapheneinteilung der Ausgaben.

grat. Chr. 4, 5). Trotz des vorsichtigen Ausdruckes an der angefürten Stelle ist dieser Satz von den Pelagianern sehr ernst gemeint gewesen, s. Aug. de gest. Pel. 6, 16. ep. 156 (Brief d. Hilar. v. Syrakus an Aug.). Caelest. definitiones b. Aug. de perfect. iustit. sowie den Pelagianer b. Caspari S. 5 f. 114 ff. (ep. de possibilitate non peccandi).

b) Von hier aus verstehen wir die Lehre von der Sünde. Die Sünde besteht natürlich nur in einzelnen Willensakten, eine sündliche Beschaffenheit, eine sündhafte Natur gibt es nicht. Sonst wäre die Sünde ja nicht Sünde, sie wäre nicht etwas was vermieden werden kann, Gott könnte auch nicht die Sünde als Schuld anrechnen und bestrafen (Cälest. b. Aug. perf. grat. 2, 1; 6, 15). Da die Sünde nicht von Gott geschaffen sein kann, so ist sie keine *res* sondern ein *actus* (ib. 2, 4), sie ist nicht *naturae delictum sed voluntatis* (bei Aug. de pecc. orig. 6, 6. Op. imp. I, 48). Die Eigenart des Menschen, die Gerechtigkeit Gottes sowie die Wirklichkeit der Sünde verbieten es daher von einer Erbsünde zu reden. Unter jener Voraussetzung wäre ja auch eine Befreiung von der Sünde unmöglich: *Et si voluerimus non posse non peccare, non possumus non posse non peccare, quia nulla adimere voluntas potest quod inseparabiliter insitum probatur esse naturae* (Pel. b. Aug. nat. et grat. 49. 50, 57—58). *Originale peccatum si generatione primae nativitatis adtrahitur . . ., auferri a parvulis non potest, quoniam quod innascitur, usque ad finem eius cui a principiorum causis adhaeserit perseverat* (Jul. Op. imp. I, 61). Da die Sünde eben nur in einzelnen Willensakten besteht, so ist eine Fortpflanzung derselben durch die Zeugung ein Unsinn. Gewiß ist Adam der erste Sünder, aber zwischen seiner und unserer Sünde ist dieser Zusammenhang nicht nachweisbar. Die Sünden und die Schuld der Eltern gehen sowenig auf die Kinder über, als die dieser auf jene (Op. imp. III, 14. 19 f.). Und: *si parentes post conversionem propria peccata non laedunt, multo magis filiis eorum per eos nocere non poterunt* (Pel. b. Marius Comm. 2, 10). Als Manichäismus kennzeichnet Julian immer wieder die Ansicht Augustins (z. B. Op. imp. VI, 10: *nullo a Manichaeis vestrum dogma differre*), die Ehe und die *libido* des ehelichen Verkehrs würden so zur Sünde gemacht im Widerspruch zu Gottes Wort (de nupt. et concup. I, 1, 2; II, 1, 2). Augustins Unterscheidung zwischen *nuptiae* und *concupiscentia* ließ Julian nicht gelten: *sine infamatione commixtionis asseri penitus non possit naturale peccatum* (Op. imp. V, 5). Also Adams leichte kindische Sünde (Op. imp. VI, 21) ist ein Akt des Ungehorsams, der für uns an sich gar

keine, für ihn nur vorübergehende Bedeutung, nämlich bis zu seiner Bekehrung, hatte (Op. imp. VI, 11 f.). Der Tod Adams ist keine Strafe für die Schuld, sondern Naturgesetz (Aug. de gestis Pel. 11, 23 f. Op. imp. II, 64. 93 f., aber auch VI, 30). Demgemäß sind die neugeborenen Kinder sündlos und die Taufe derselben kann nicht eine sündentilgende Wirkung haben (s. Cälest. bei Aug. pecc. orig. 6, 6. Marius Lib. subnot. praef. 5, dazu Jul. Op. imp. I, 53: *dona sua pro accedentium capacitate dispensat*)[1]. Die Stelle Röm. 5, 12 besage nur, *peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine sed imitatione transisse* (Aug. de peccator. meritis et remiss. I, 9, 9), oder unter den *πάντες* seien nicht schlechthin „Alle" gemeint (Aug. de nat. et gr. 41, 48).

c) Dieses fürt uns weiter zu der pelagianischen Erklärung der erfarungsmäßigen Allgemeinheit der Sünde. Dieselbe wird auf die Nachamung, den *longus usus peccandi* und die *longa consuetudo vitiorum* zurückgefürt (Pelag. ad Demetr. 8). *Neque vero alia nobis causa difficultatem bene faciendi facit quam longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae* (ib. cf. 17 fin.). Dazu kommt die natürliche sinnliche und diesseitige Art des Menschen (Pel. b. Aug. de gr. Chr. 10, 11). — Diese Anschauungsweise lehrt die letzten Consequenzen des naiven Pelagianismus der Griechen kennen: es gibt eigentlich nicht Sünder, sondern nur einzelne böse Handlungen, eine religiöse Betrachtung der Sünde ist dadurch ausgeschlossen, und es bedarf nur des Strebens nach einzelnen guten Taten. Ebenso aber ist ein religiöses Verständnis der Geschichte der Menschheit unmöglich, denn eine sündige Menschheit gibt es nicht, sondern nur schlechte Handlungen einzelner Menschen.

1) Es ist von dogmenhistorischem Interesse zu beobachten, daß einerseits den Pelagianern Schuld gegeben ward, daß sie die Kindertaufe untergraben (Concil von Karthago s. Aug. ep. 157, 3, 22. Innocenz bei Aug. c. duas epp. Pel. II, 4, 7: *videntur mihi ipsum baptismum velle cassare),* und daß andererseits die Pelagianer ängstlich bemüht waren sich von diesem Verdacht zu reinigen (Aug. pecc. orig. 19, 21. c. duas epp. Pel. IV, 2, 2. die Glaubensbek. des Pelag. und Cälest. op. imp. III, 146; I, 53, wozu Augustin freilich sagt: *timetis dicere: non baptizentur, ne non solum facies vestra sputis oblinantur virorum verum etiam capita sandaliis muliercularum commitigentur* (c. Jul. III. 5, 11).

d) Die religiöse und sittliche Oberflächlichkeit dieser Betrachtungsweise tritt sehr deutlich in der Gnadenlehre hervor. Man leugnete nicht die Notwendigkeit der Gnade zum Heil. Ja Pelagius hat gesagt, die Gnade sei nötig *non solum per singulas horas aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros* (Aug. de gr. Chr. 2, 2; 7, 8; 32, 36. de gest. Pel. 14, 31. Pel. ep. ad Dem. 3 fin. Jul. im op. imp. III, 106; I, 52). Freilich hatte gegenüber dieser Behauptung des *auxilium gratiae* oder des *adiutorium divinum*, Cälestius in seiner Weise behauptet: *non esse liberum arbitrium, si dei indigeat auxilio* und: *victoriam nostram non ex dei esse adiutorio sed ex libero arbitrio* (Aug. de gest. Pel. 18, 42). Er hat hiemit nur die Consequenz in schroffer Weise gezogen. Pelag. schrieb: *propterea dari gratiam, ut quod a deo praecipitur f a c i l i u s impleatur* (Aug. grat. Chr. 26, 27) — woraus Aug. richtig folgert: *quod etiam sine illa, etsi minus facile, fieri tamen quod divinitus praecipitur potest.* Was verstehen denn die Pelagianer unter der Gnade? Zunächst nichts Anderes als das *bonum naturae* oder die Ausrüstung mit dem freien Willen d. i. der *possibilitas utriusque.* So hat sich Pelag. auf der Synode zu Diospolis deutlich ausgesprochen: *hanc se dicere dei gratiam, quod possibilitatem non peccandi natura nostra, cum conderetur, accepit, quoniam condita est cum libero arbitrio* (bei Aug. de gest. Pel. 10, 22). Die Ausrüstung mit der Vernunft (Pel. ad Demetr. 2) und dem freien Willen, das ist zunächst die Gnade. Sie hat in der Urzeit der Menschheit genügt (ib. 4 ff. 8). Als aber die Unwissenheit und die Gewonheit des Sündigens in der Menschheit überhand nahm, gab Gott das Gesetz (Pel. ad Dem. 8), sowie ferner, als das Gesetz zu schwach war die Macht der bösen Gewonheit zu brechen, die Lehre Christi und sein Beispiel (Aug. pecc. orig. 26, 30). Pelag. schreibt allerdings: *qui instructi per Christi gratiam et in meliorem hominem renati sumus, qui sanguine*[1]) *eius expiati atque mundati illiusque exemplo ad perfectam iustitiam incitati, meliores illis esse debemus qui ante legem fuerunt, meliores etiam quam fuerunt sub lege* (ad Dem. 8), aber die ganze Darstellung in jenem Brief, wo nur von der Kenntnis des Gesetzes als Mittel zur Tugend die Rede ist (9. 10. 13. 16. 20. 23), beweist, ebenso wie der Satz, daß Gott uns die Augen öffnet und das Künftige zeigt, *dum multiformi et ineffabili dono gratiae caelestis illuminat* (Aug. de gr. Chr. 7, 8), daß für ihn

1) Änliches bei Julian, op. imp. I, 171.

das *adiutorium dei* doch nur in der Belehrung besteht. Augustin hat Recht, wenn er daran festhält, daß außer der Natur und dem Gesetz nur Christi Lehre und Beispiel[1]) bei Pel. als Gnade in Betracht komme (de gr. Chr. 41, 45. c. duas epp. Pel. IV, 5, 11). *Breviter tibi strictimque respondeam: christianus ille est, in quo tria ista quae in omnibus debent esse christianis poterint inveniri: scientia, fides, oboedientia: scientia qua deus agnoscitur, fides qua agnitio creditur, oboedientia qua credito servitutis obsequium commodatur* (ep. de possibil. non peccandi 5, 1 Casp. S. 119). Das Christentum ist Gesetz und zwar ein gegenüber dem AT. vermehrtes Gesetz (ib. S. 71). Die guten Werke sind es also, die darüber entscheiden, ob jemand gut ist: *ex malis enim operibus vocantur mali, ita e contrario ex bonis appellantur boni* (de vit. chr. 10). Der Christ liest das „Wort Gottes" als eine *lex*, die nicht blos erkannt, sondern auch erfüllt sein will (Pel. ad. Dem. 23). Darnach handelt er dann und sucht *consuetudinem consuetudine extinguere*, denn: *consuetudo est quae aut vitia aut virtutes alit* (ib. 17. 13). Der Mensch läßt die *imitatio* Adams und ergreift die *imitatio sanctitatis Christi* (op. imp. I, 146). — Diese Gnadenlehre entspricht durchaus der Sündentheorie. Die Sünde wird überwunden durch den von der Vernunft oder durch die Mitteilung des Gesetzes erleuchteten freien Willen. Das ist eigentlich die Gnade. Was sonst von Sünung durch Christi Blut, von Sündenvergebung, Erneuerung durch die Taufe gelegentlich gesagt wird, paßt in die pelagianische Gedankenwelt nicht hinein.

Statt einer Zusammenfassung teile ich die sechs Sätze mit, in die der erste Ankläger des Pelagianismus, Paulinus von Mailand, die pelag. Lehre gefaßt hat: *Adam mortalem factum qui, sive peccaret*

1) Die Nachfolge Christi s. auch de vit. christ. 6. 14. Jul. im op. imp. I, 146; II, 223. Aug. gr. Chr. 2, 2. der Pelagianer bei Caspari S. 5. 20. 40. 121. — Daß wir durch Christus zur Gegenliebe gegen Gott angeregt werden sollen, hat Julian betont: *deus . . . palam fecit, quam totum in nos inaestimabili egisset affectu, ut vel sero redamaremus eum* (op. imp. I, 94). — Pelagius hat nicht klar zu machen gewußt, worin die von ihm (s. oben) behauptete unaussprechliche Gnadenmitteilung bestehe, erwänt wird zwar zu Röm. 4, 7 die Sündenvergebung (*ad hoc fides prima ad iustitiam reputatur, ut de praeterito absolvatur et de praesenti iustificetur et ad futura fidei opera praeparetur* Migne 30, 688), aber 1) ist in der pelag. Theorie von der Sünde die Bedeutung der Sündenvergebung nur eine geringe, und das umsomehr als 2) die Vergebung nur auf die vor der Erneuerung in der Taufe begangenen Sünden sich beziehen soll (Aug. c. duas ep. Pel. III, 8, 24; IV, 7, 17. grat. Chr. 34, 39).

sive non peccaret, moriturus fuisset. Quoniam peccatum Adae ipsum solum laesit et non genus humanum. Quoniam parvuli qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante praevaricationem. Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moritur, neque per resurrectionem Christi omne hominum genus resurgit. Quoniam lex sic mittit ad regnum caelorum quomodo et evangelium. Quoniam et ante adventum domini fuerunt homines impeccabiles, id est sine peccato (bei Marius Common. 1, 1 cf. l. subnot. praef. 5).

3. Augustins Lehre von der Sünde und der Gnade.

Von den Werken Augustins kommen besonders in Betracht: Liber de 83 quaestionibus (a. 388—ca. 396). De libero arbitrio (388—395). Quaestiones ad Simplicianum (397). Confessiones ll. 13 (400). Aus dem pelag. Streit: de peccatorum meritis et remissione ll. 3 (412). De spiritu et littera (412). De natura et gratia (415). De perfectione iustitiae hominis (415). De gestis Pelagii (417). De gratia Christi et de peccato originali ll. 2 (418). De nuptiis et concupiscentia ll. 2 (419). Contra duas epistulas Pelagianorum ll. 4 (420). Contra Julianum ll. 6 (421). De gratia et libero arbitrio (427). De correptione et gratia (427). De praedestinatione sanctorum (428). De dono perseverantiae (429). Opus imperfectum contra Julianum ll. 6 (bis zu s. Tod). Dazu eine Reihe von Briefen s. Opp. XIV, 1705 ff. Vgl. die oben zu Beginn des §. namhaft gemachte Litteratur.

A. Die Motive zu der besonderen Gestalt der Gnadenlehre bei Augustin liegen zunächst nicht in der Art seiner Bekehrung, wiewol diese seine Lehre mitbestimmt hat, nicht in dem pelagianischen Gegensatz, wenngleich dieser die Detailausfürung bedingte, und erst recht nicht in dem augustinischen Kirchenbegriff. Geschichtlich angesehen hat Augustin dem religiösen common sens des Abendlandes Folge gegeben und sich durch die Gedanken des Römerbriefes bestimmen lassen. In den Grundzügen war seine Lehre fertig vor dem Beginn des großen Kampfes (vgl. die Bemerkung don. persev. 20, 52).

Die ersten Äußerungen Augustins in der Sache erinnern an die Anschauung des Ambrosius, ja sie bleiben sogar hinter derselben zurück. Die Menschheit ist eine *massa peccati* (l. de 83 quaest. 68, 3. 4). Niemand, selbst nicht die neugeborenen Kinder, ist frei vom *peccatum originale* (conf. I, 7; V, 9; IX, 6). Die *concupiscentia* oder *libido,* die *ignorantia* und der Tod herrschen in der Menschheit (qu. 66, 1. lib. arb. I, 4, 9 ff.; III, 20, 55; *ex voluntate perversa facta est libido.* conf. VIII, 5, 10), *quia . . iustum erat, ut postea quam natura nostra peccavit, . . . animales carnalesque nasceremur* (qu. 66, 3). Unsere

Natur sündigte aber in Adam (66, 3—5. lib. arb. III, 20, 56). Adam aber sündigte als freier. Aus der Freiheit begreift sich das Böse in der Welt, wie Aug. dem Manichäismus gegenüber immer wieder hervorhebt (s. bes. de lib. arbitr.). — Gegen den sündhaften Zustand richtet das Gesetz nichts aus, indem es nur der Sünde überfüren kann (qu. 66, 1. 3). Es bedarf der Gnade. *Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus sive intrinsecus ubi nullus homo videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut per aliqua signa visibilia, efficitur, ut etiam ipsum velle deus operetur in nobis* (68, 5). Aber obgleich hier die Gnade den Willen erst hervorbringt, so meint Augustin doch: *sed deus non miseretur . . ., nisi voluntas praecesserit* und sagt, daß der Grund dafür, daß Gott sich der einen erbarme und die anderen verwerfe, *in occultissima merita* der ersteren liege, da Gott nicht ungerecht ist (ib. 68, 5. 4). Von dem gefallenen Menschen heißt es: *deum . . . non solum volentem non prohiberi, sed etiam adiuvari oportebat* (lib. arb. III, 20, 55). Die Fähigkeit nach dem Heil zu streben ist seinem Willen geblieben (ib. III, 22, 65). Von sich aus vermag er zu glauben und zu wollen, die Gnade aber gibt ihm die Kraft Gutes zu tun (exposit. quarundam proposit. ex ep. ad Rom. 61 vgl. Retract. I, 23, 3. de praedest. 3, 7). Man wird diese Lehrform so zusammenfassen können: Der Mensch ist durch Adams Fall der Unwissenheit, Lust und dem Tode verfallen. Auf Gottes vocatio hin vermag der Mensch zwar zu glauben und das Gute zu wollen, aber erst die Gnade wirkt die Kraft in ihm es zu vollbringen.

Aber bei erneutem Studium des Römerbriefes (s. die Quaest. ad Simplician. I quaest. 2) hat Augustin diese Lehrweise umgebildet (s. die Bem. praed. sanct. 3, 8). Gegenstand der Betrachtung ist dort die Erwälung Jakobs nach Röm. 9. Nicht die Werke, aber auch nicht die göttliche Präscienz um die *merita fidei* Jakobs können Grund der Erwälung sein (l. c. qu. 2, 2 ff.). Nach Röm. 9, 16; Phil. 2, 13 liegt das Wollen des Heils allein in Gottes Erbarmen und Wolgefallen. Mithin muß das Heil lediglich auf die Gnade zurückgefürt werden. Dasselbe hat seinen Anfang im Menschen im Glauben. Auch dieser ist eine Wirkung der Gnade nämlich durch die vocatio (10). Allein dem könnte entgegengehalten werden, daß die Gnade für sich nicht genüge, sondern daß der menschliche Wille sich mit ihr verbinden müsse. Dem stellt Augustin den folgenschweren Satz gegenüber: *At illud manifestum est, frustra nos velle, nisi deus*

misereatur; illud autem nescio quomodo dicatur, frustra deum misereri, nisi nos non velimus. Si enim deus miseretur, etiam volumus, ad eandem misericordiam pertinet ut velimus (12). Also von dem Machtwillen Gottes allein hängt es ab, ob jemand will oder nicht will. Jndem dieser Gedanke mit dem der Berufung combinirt wird, ergibt sich die Unterscheidung der *electi*, die *congruenter vocati* sind, welche Gott *hoc modo vocavit quomodo aptum erat eis,* und den *vocati*, zu denen die *vocatio* zwar kam, *sed quia talis fuit, qua moveri non possent nec eam capere apti (!) essent, vocati quidem dici potuerunt, sed non electi* (13). Daß Esau nicht erwält war, besteht also darin, daß Gott sich seiner nicht erbarmt und ihn nicht wirksam berufen hat (14). Von einer *iniquitas dei* kann dabei nicht die Rede sein, da ja niemand ein Recht hat aus der *massa peccati* entnommen zu werden. Gottes Gerichte und Wege sind aber unerforschlich (Röm. 11, 23). *Iuste ergo conqueritur* (Gott) *et misericorditer* (16). Also nicht das Wollen und Laufen des Menschen bringt es zum Heil, sondern lediglich die Gnade, die sich der einen erbarmt und sie wirksam beruft, die anderen aber ihrem verdienten Lose überläßt. Es ist von Interesse, daß schon hier der eigentliche Effekt der Gnade nicht in der Erweckung des Glaubens liegt, sondern in dem gerechten Leben: *iustificat autem gratia, ut iustificatus possit vivere iuste; prima est ergo gratia, secunda opera bona* (3 cf. 12: *voluntas hominis sola non sufficit, ut iuste recteque vivamus*). Das begreift sich aus der persönlichen Christenerfarung Augustins. Die Gnade lernte er erfassen, nicht indem sie in ihm, wie bei Luther das Glaubensvertrauen wirkte, sondern indem sie die Unentschlossenheit zum heiligen Leben in ihm zerstörte. Über dem Lesen der sittlichen Manung Röm. 13, 13 f. kam sie: *nec ultra volui legere nec opus erat: statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt* (Conf. VIII, 12, 29 cf. 30: *convertisti me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem seculi huius* und das Gebet X, 1).

Aber noch ein Anderes ist in diesem Zusammenhang erkennbar, nämlich die Einwirkung des Aug. leitenden Gottesbegriffes. So tief und reich Augustin den persönlichen Gott im Verkehr mit dem Menschen versteht, so ist in seinem Gottesbegriff doch ein fremdartiges Element wirksam. Gott wird nämlich gedacht als das reine Sein, das schlechthin einfach, unwandelbar und unzerstörbar ist (s. z. B. Soliloq. I, 1, 4 init. de trin. VI, 6, 8. in Joh. tr. 13, 5; 1,

8)[1]). Diese absolute Substanz ist nun das Gute. Das Existirende ist entweder jene Substanz oder ist aus ihr. Daraus folgt, daß alles Seiende gut ist. *Omnis igitur substantia aut deus aut ex deo, quia omne bonum aut deus aut ex deo* (lib. arb. III, 13, 36). Das Böse und das Übel sind mithin keine Substanz. *Malumque illud quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia si substantia esset bonum esset* (conf. VII, 12, 18[2])). Das *malum* trägt privativen Charakter als *privatio boni* (civ. dei XI, 22), es hat keine *causa efficiens* sondern *deficiens* (civ. dei XII, 7), es ist Mangel an Sein, keine Substanz. Nicht in Gott, sondern in dem freien Willen hat das Böse seinen Grund: *et quaesivi, quid esset iniquitas et non inveni substantiam, sed a summa substantia a deo detortae in infima voluntatis perversitatem* (conf. VII, 16, 22). Der böse Wille ist der Grund des Bösen: *malum ex mala voluntate oriri* (enchirid. 4, 15. civ. dei XII, 7. op. imp. VI, 5).

Denkt man nun aber in diesem (neuplatonischen) Schema das Böse als ein Nichtsein am Menschen, so kann die Gnade nur vorgestellt werden als der schöpferische Gottesakt, der aus dem Nichtsein Sein macht, indem er den Grund jenes, die *mala voluntas*, umwandelt durch die *inspiratio bonae voluntatis*. Von hier aus versteht sich die Gnadenlehre Augustins erst ganz. Nicht um die Herstellung einer persönlichen Gemeinschaft, sondern um einen schöpferischen Akt handelt es sich zunächst. Die Gnade ist wirksam als der allmächtige Schöpferwille, der dem Menschen neues Sein, den sittlichen Willen, einflößt.

B. Diese Grundzüge sind maßgebend geblieben für die eingehende Darstellung, die Augustin im Gegensatz zu dem Pelagianismus gegeben hat.

a) Gott hat den Menschen gut und gerecht erschaffen, die *concupiscentia* war ihm fremd, sein Wille war positiv gut. So war er, indem gut, warhaft frei: *Fecit itaque deus, sicut scriptum est, rectum ac per hoc voluntatis bonae . . . Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, quum vitiis peccatisque non servit* (civ. dei XIV, 11, 1; 10. op. imp. V, 61). In diesem Zustand diente der Mensch Gott und hatte hieran die höchste Befriedigung, andererseits

1) Die letzte Stelle: *quid factum est in corde meo, quum dicerem: deus? Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animalem.*

2) Daselbst: *ergo quaecunque sunt bona sunt.*

gehorchte der Leib mit seinen Trieben der Seele, und die Vernunft herrschte im Menschen (civ. dei XIV, 24, 1; 26 init. nupt. et conc. II, 15, 30. pecc. merit. II, 22, 36). Aber dieser Zustand war ein Zustand der Freiheit: *in eius esset arbitrio sive in ea (sc. bona voluntate) semper esse vellet sive non semper, sed ex illa se in malam, nullo cogente, mutaret* (op. imp. V, 61). Ihm zur Seite stand das göttliche *adiutorium,* vermöge dessen er im Guten beharren konnte, aber nicht mußte. Das war die *prima gratia* (corrept. et grat. 11, 31). Es war ein *posse non peccare,* nicht ein *non posse peccare* und im Zusammenhang damit ein *posse non mori,* nicht aber ein *non posse mori* (ib. 12, 33. op. imp. VI, 16), und daher: *habuit peccandi possibilitatem, non tamen necessitatem* (op. imp. VI, 5). Der Mensch ist also mit der Willensrichtung auf das Gute erschaffen und wurde von Gott in ihr erhalten, aber so, daß durch seine Freiheit eine andere Richtungnahme ermöglicht war.

b) Adam hat nun im Sündenfall dieses Alles verloren. Indem er Gottes — doch so leicht zu erfüllendes — Gebot übertrat, wurde sein Wille böse. Der Hochmut ist der Grund dafür. Der Mensch wollte nicht Gott gehorchen, sondern sein eigener Herr sein. Allein, indem der Mensch Gott den Gehorsam weigert, verhängt Gott über ihn als Strafe, daß sein Fleisch dem Geist zu dienen aufhört, daß sich Unwissenheit über die Seele ausbreitet und die potenzielle Sterblichkeit des Menschen an Leib und Seele zur Wirklichkeit wird. *Praecessit mala voluntas, qua serpenti subdolo crederetur et secuta est mala concupiscentia, qua cibo inhiaretur inlicito* (op. imp. I, 71. s. sonst civ. dei XIV, 11 ff.; XIII, 3. 13. nat. et grat. 25, 28). Nicht eine einzelne Tat hat Adam getan, sondern er ist ein Sünder geworden.

c) Diese Beschaffenheit Adams ist nun auf seine Nachkommenschaft übergegangen. Adam ist durch das Strafverhängnis Gottes ein anderer geworden, damit ist die menschliche Natur verwandelt: *natura vitiata peccato: natura nostra ibi in deterius commutata, non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores; et tamen ipse languor quo bene vivendi virtus periit, non est utique natura, sed vitium* (nupt. et conc. II, 34, 57; 8, 20. c. Jul. III, 24, 53. op. imp. III, 11; II, 163. civ. dei XIII, 3 cf. in Joh. tr. 44, 1: *vitium pro natura inolevit*). Nun sind aber alle Menschen in Adam gewesen: *omnes ille unus homo fuerunt* (pecc. mer. et rem. I, 10, 11), daher, nach Röm. 5, 12 (ἐφ' ᾧ = in quo): *in Adam omnes tunc peccaverunt* (ib. III, 17, 4. nupt. et conc. II, 5, 15. op. imp. II,

176). Sie waren ja alle in ihm enthalten. Daraus folgt, 1) daß seine sittliche Beschaffenheit die ihre wird, 2) daß die über ihn verhängte Strafe (in der Concupiscenz und im Tode zu sein) auch auf sie übergeht. Wir haben seine Sünde und unterstehen seiner Schuld. *Pro magnitudine quippe culpae illius naturam damnatio mutavit in peius, ut quod poenaliter praecessit in peccantibus hominibus primis, etiam naturaliter sequeretur in nascentibus ceteris . . . Quod est autem parens homo, hoc est et proles homo . . . Hactenus in eo natura humana vitiata atque mutata est, ut repugnantem pateretur in membris inobedientiam concupiscendi et obstringeretur necessitate moriendi, atque ita id quod vitio poenaque factus est, id est obnoxios peccato mortique generaret* (civ. dei XIII, 3. 13. 14. op. imp. IV, 104; VI, 22; I, 47). So ist in Adam die ganze Menschheit eine *massa perditionis* geworden und ist in ihm verdammt. *Sic enim fuerunt homines ratione seminis in lumbis Adam, quando damnatus est, et ideo sine illis damnatus non est* (op. imp. V, 12). Hievon ist niemand ausgenommen, auch nicht die neugeborenen Kinder (c. Jul. I, 6, 22. op. imp. I, 56; III, 154. vgl. den Schriftbeweis pecc. mer. et rem. I, 27, 40 ff.). Wie das durch die Leiden erwiesen wird, die der gerechte Gott über die Menschheit verhängt, so speziell auch durch die Leiden der Kinder (pecc. mer. et rem. III, 10, 18) und durch den Exorcismus bei der Taufe (c. Jul. VI, 5, 11). Wie die Erbsünde als solche bereits die Verdammnis bewirkt, so auch bei den Kindern, wenngleich diese eine *damnatio omnium mitissima* trifft (pecc. mer. et rem. I, 12, 15; 16, 21). Aus alle dem folgt, daß eine *peccati necessitas* in uns ist (op. imp. I, 106; V, 61. perf. iust. 4, 9), dieses Leben: *vita mortalis an mors vitalis nescio* (conf. I, 6, 7 cf. civ. dei XIII, 10 init.). Vor Allem aber ist die absolute Unfähigkeit des Menschen zum Heil zu betonen. In der Energie, mit welcher Augustin diesen Gedanken verficht und alles menschliche Handeln unter die Sünde und Schuld befaßt (die Tugenden der Heiden *splendida vitia* vgl. civ. dei V, 12 ff.), liegt sein Fortschritt über Ambrosius und liegt die religiöse Bedeutung seiner Theorie. Daß nichts Gutes und kein Heil zu finden sei außer in Christus — das haben diese Sätze der Kirche eingeprägt.

Das *peccatum originale* untersteht also sowol dem Gesichtspunkt der Sünde als der Schuld, und es ist Sünde und ist göttliche Strafe. In der Menschheit pflanzt es sich fort nicht auf dem Wege der *imitatio* (c. Jul. VI, 24, 75), sondern der Zeugung. *Per unum hominem intravit in mundum et per omnes homines pertransit* (pecc. mer. et

rem. I, 12, 33). Obgleich nämlich die Ehe ein sittliches Gut ist (pecc. orig. 37, 42; 33, 38, freilich ist die Jungfräulichkeit ihr vorzuziehen s. op. imp. V, 17), so findet die Erzeugung doch nie one sündhafte *concupiscentia* statt, wie schon die Scham bei dem Zeugungsakt beweist (nupt. et conc. II, 5, 14), so geht denn auch auf die Kinder die *concupiscentia* über. Das gilt auch von wiedergeborenen Eltern, wie auch *ex olivae semine non nisi oleaster exoritur* (ib. II, 34, 58). *Tamen quum venturum fuerit ad opus generandi, ipse ille licitus honestusque concubitus non potest esse sine ardore libidinis, ut peragi possit quod rationis est non libidinis . . . Ex hac carnis concupiscentia, quae licet in regeneratis non deputetur in peccatum* (vorher als *peccata venialia* bezeichnet), *tamen naturae non accidit nisi de peccato, ex hac, inquam, concupiscentia carnis . . . quaecunque nascitur proles originaliter est obligata peccato* (nupt. et conc. I, 24, 27). Ein *vitium seminis* liegt vor (ib. II, 8, 20). In der Frage, ob Traducianismus oder Creatianismus, ist Augustin zu keiner Entscheidung gekommen (de anima et eius origine II, 14, 20; 15, 21. retract. I, 1, 3). Deshalb mangelt es an diesem Punkt seiner Anschauung von der Sünde an Klarheit. Allerdings läßt er die Sünde sich durch die Lust bei der Begattung fortpflanzen, aber es liegt doch nicht so, als wenn er den Geschlechtsverkehr als solchen für sündig oder menschenunwürdig angesehen hätte. Sein Gedanke ist doch der, daß der Mensch als Sünder auch nur in sündiger Weise seine Nachkommen zu erzeugen vermag. Nicht dieses sondern jenes ist für ihn logisch das Erste. Es ist daher nicht richtig diesen Gedanken aus unüberwundenem manichäischen Dualismus abzuleiten (Harnack DG. III, 191 Anm. 3), daß „die mönchische Gesinnung Augustins“ ihn „begünstigte‘, (Loofs DG.[3] S. 215), kann man sagen, aber auch nicht mehr. Gegen ersteres spricht schon, daß auch jetzt die Gedanken Aug. zum Hintergrund die Überzeugung haben, daß die Sünde keine Substanz sondern eine *privatio boni*, ein *μὴ ὄν*, ist (nat. et grat. 20, 22. c. Jul. I, 8, 37. enchir. 11 vgl. S. 269). — Aus dem *peccatum originale*, das also eine *necessitas* ist, gehen hervor die einzelnen Sünden des Menschen, die er jenem hinzufügt *propria voluntate, non per Adam* (pecc. mer. et rem. I, 15, 20. conf. V, 9 in.). — Trotz alledem kann man noch von einem *liberum arbitrium* auch bei dem Sünder reden, nur nicht im Sinn der pelagianischen *possibilitas utriusque partis,* denn der Mensch kann nicht zugleich der gute und der schlechte Baum sein (grat. Chr. c. 18. 19 § 19 ff.). Verloren ist die

libertas des Paradieses: *habere plenam cum iustitia immortalitatem,* denn diese Freiheit (*liberi ad bene iusteque vivere*) ist nur da vermöge der Einwirkung der *gratia,* die dem Sünder eben fehlt. Geblieben aber ist ihm die Freiheit mit eigenem Willen zu sündigen. *Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere . . . ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis dei gratia fuerit liberata* (c. duas ep. Pel. II, 5, 9. op. imp. I, 94). Daher: *non inviti tales sumus.*

d) Wie sich bereits oben ergab, so haben die soeben angefürten Worte uns wieder gezeigt, daß die Gerechtigkeit nach Aug. ein *bene recteque vivere* ist. Das gibt uns sofort einen Fingerzeig zur Beantwortung der Frage, worin denn das Wesen der Erbsünde bestehe. Es kann nicht, wie bei Luther, der Unglaube sein. Nach Aug. ist es vor Allem die *concupiscentia mala* oder *carnalis,* die zum Subjekt freilich die Seele hat: *non enim caro sine anima concupiscit, quamvis caro concupiscere dicatur, quia carnaliter anima concupiscit* (perf. iust. 8, 19). In dieser Macht der Sinnlichkeit über den Geist hat man eine Straffolge der ersten Sünde zu erblicken, nicht aber die Ursache derselben. *Corruptio corporis quae aggravat animam, non peccati primi est causa sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem* (civ. dei XIV, 3 vgl. über den Begriff caro ib. c. 2). Mit dieser Erniedrigung des Geistes hängt eng zusammen die *horrenda profunditas ignorantiae.* Aus ihr versteht es sich, daß der Mensch sich den Leidenschaften und den nichtigen Dingen der Welt hingibt. *Verum haec omnia hominum sunt malorum ab illa tamen erroris et perversi amoris radice venientia, cum qua omnis filius Adam nascitur* (civ. dei XXII, 22, 1). Die Lust begreift sich aus der Unwissenheit. — Und beide haben ihren Grund an der verkehrten Grundrichtung des Menschen. Von Gott wandte er sich ab und sich zu, und damit war er der Welt verfallen. Er wollte sich lieben und gab die Liebe zu Gott preis, darum muß er mit liebender Lust den Träbern der Welt nachjagen. Dieser *amor sui* ist das eigentliche Wesen der Sünde. Das zeigt die herrliche Ausfürung Sermo 96, 2, 2: *prima hominis perditio fuit amor sui . . . Hoc est amare se velle facere voluntatem suam . . . Incipit enim deserto deo amare se et ad ea diligenda quae sunt extra se, pellitur a se . . . Amare te coepisti: sta in te, si potes. Quid is foras? . . . Coepisti diligere quod est extra te, perdidisti te. Quum ergo pergit amor hominis etiam a se ipso ad ea quae foris sunt,*

incipit eum vanis evanescere et vires suas quodammodo prodigus erogare. Exinanitur, effunditur, inops redditur, porcos pascit. — Das ist es um das Wesen der Sünde: *amor sui, ignorantia, concupiscentia.* Von Gott fällt der Mensch ab, sich will er dienen und er wird hineingezogen in den Strudel der Welt. Hinfort ist sein Dasein Tod. Von den Protoplasten heißt es: *quamvis ergo annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt* (pecc. mer. et rem. I, 16, 21). Das ganze Heer der Übel stürmt nun auf die Menschen ein.

So wurde dieses Leben durch die Sünde zu einer Hölle, aus der nur Christus zu befreien vermag: *ab huius tam miserae quasi quibusdam inferis vitae non liberat nisi gratia salvatoris Christi* (civ. dei XXII, 22, 4). — Aber über dem *originale malum* hat Augustin das *originale bonum* nicht vergessen: die Menschen bringen Menschen hervor[1]) und Gott läßt diese durch seine *efficax potentia* zu Menschen mit der vernünftigen Gottesbildlichkeit werden. *In originali malo duo sunt: peccatum atque supplicium, in originali bono alia duo: propagatio et conformatio.* — — *Non in eo tamen penitus extincta quaedam scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem dei* (civ. dei XXII, 24, 1. 2. 3). — Das ist Aug. Lehre von der Sünde. Hier endlich wird die Sünde unter rein religiösem Gesichtspunkt behandelt als das schlechthinige Widerspiel des Guten, als der Zustand der Menschheit, der nur durch Christus aufgehoben werden kann. Hier aber wird auch die Sünde als Sünde des Menschen wie der Menschheit verstanden. Es bant sich damit die Erkenntnis des in sich einheitlichen geistigen Charakters des Menschen wie der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit an. Aug. Erbsündenlehre ist nicht nur eine religiöse Erkenntnis, sie ist auch ein wissenschaftlicher Fortschritt auf den Gebieten der Psychologie und der Ethik, sowie eine großartige Conception auf dem Boden der Geschichte[2]).

e) Seiner Sündenlehre entsprechend, fürt Augustin das Heil des Menschen allein auf die Gnade zurück. Die Gnade beginnt das Gute im Menschen, und sie bleibt in ihm wirksam, nachdem sie seinen Willen befreit hat. *Nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur,*

1) Man beachte, unter welchen Gesichtspunkt Augustin hier die Zeugung zu stellen vermocht hat.

2) Die Hervorhebung dieses und mancher anderer Gesichtspunkte vermisse ich in der Dissertation von Seyrich, die Geschichtsphilosophie Augustins, Chemnitz 1891.

ne frustra velit (enchir. 9, 32), (Gott) *praeparat voluntatem et cooperando perficit quod operando incipit*; *quoniam ipse ut velimus, operatur incipiens qui volentibus cooperatur perficiens* (grat. et lib. arb. 17, 33). Also nur unter Gottes Gnadeneinwirkung kommt der Mensch zum Guten und bleibt dabei. Daß Aug. sich die Gnade als göttliche schöpferisch wirksame Macht denkt, wurde oben bereits bemerkt (S. 269). Daraus begreift es sich, daß sie als *mirabilis atque ineffabilis potestas,* die im Menschen *non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates* wirke (grat. Chr. 24, 25), geschildert, und die Notwendigkeit ihrer Wirksamkeit auch für den Zustand paradiesischer Integrität behauptet wird (ep. 186, 11, 37. enchir. 25, 106). Die Gnade ist eben die schöpferische unwiderstehliche Macht Gottes, die in den Herzen der Menschen als die Macht des Guten wirksam wird. Dieses will im Auge behalten sein, wenn wir nun das Gnadenwerk betrachten. Nicht der Mensch selbst, nicht Lehre oder Vorbild, nicht das Gesetz helfen, der bloße Befehl ist machtlos der Concupiscenz gegenüber, nur durch die Gnade und den Glauben wird das Heil erlangt: *quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat.* Hier heißt es: *da quod iubes,* dort: *fac quod iubeo* (sp. et litt. 13, 22). Das erste ist die Vergebung der Sünden, die der Mensch durch die Taufe erhält. Damit beginnt die *renovatio,* wird die Grundlage für sie gefunden (pecc. mer. et rem. II, 7, 9; 27, 43; conf. I, 11). Aber es ist zu beachten, daß die Sündenvergebung zu dem Glauben nicht in Beziehung gesetzt wird. Der Christ fängt an mit dem Glauben, er ist von Gott gewirkt (s. S. 267) als *initium religionis et vitae nostrae.* Die *fides* wird erklärt als *consentire verum esse quod dicitur* (sp. et litt. 31, 54), *cum assensione cogitare* (praedest. sanct. 2, 5). Der Glaube ist also die *assensio* zu der verkündigten Warheit (vgl. enchir. 7, 20. conf. VI, 5. in Joh. tr. 40, 9; 79, 1). Hieraus versteht sich, daß eine höhere Stufe mit der *cognitio* erreicht wird, nach Jes. 7, 9: *nisi credideritis non intelligetis* (z. B. sermo 43. in Joh. tr. 27, 7; 22, 5; 29, 6; 48, 1; 112, 1: *credat antequam sciat.* ep. 114, 7; 120, 3). Nun begegnen uns zwar Sätze, die über diesen Begriff hinauszufüren scheinen. So wenn gelegentlich der Gedanke der *iustificatio per fidem* reproducirt wird (s. unten), oder es heißt, die Menschen würden von den Sünden nicht rein, *nisi per fidem coadunentur et compaginentur corpori eius* (Christi; sermo 143, 1), oder wenn von dem *credere Christum* ein *in Christum credere* unterschieden, und letzteres als christlicher Glaube bezeichnet wird (serm. 144, 2). Aber gerade

hier wird der Gedanke klar, indem Aug. ihn dahin erläutert: *ille enim credit in Christum qui et sperat in Christum et diligit Christum . . . venit in eum Christus et quodammodo unitur in eum et membrum in corpore eius efficitur; quod fieri non potest, nisi et spes accedat et caritas* (cf. in Joh. tr. 29, 6). So weist der Glaube hier wieder über sich hinaus auf eine höhere Stufe hin, wie dort auf die Erkenntnis, so hier auf die Liebe [1]). Nicht das Vertrauen des Herzens auf Gott, das die gegenwärtige Gnade erfaßt, ist des Glaubens Art, sondern er ist die Vorstufe zur noch ausstehenden Gerechtigkeit; er ist daher auch das Vermögen um diese Gerechtigkeit zu bitten: *spiritus gratiae facit, ut habeamus fidem, ut per fidem impetremus orando, ut possimus facere quae iubemur* (grat. et lib. arb. 14, 28. sermo 168, 5. enchir. 28, 117). Der Glaube für sich ist also das Fürwarhalten der Offenbarung. Christlicher Glaube ist er aber erst als die *fides quae per dilectionem operatur* (fid. et op. 16, 27. serm. 168, 2 vgl. in Joh. tr. 6, 21).

f) Das eigentliche Hauptwerk der Gnade ist die Eingießung der Liebe [2]), die Einflößung eines neuen guten Willens durch den heil. Geist. *Qui habent caritatem nati sunt ex deo, qui non habent non sunt nati ex deo* (in Joh. tr. 5, 7). Nicht äußere Gebote oder Christi Beispiel wirken das, sondern *intrinsecus incrementum dat diffundendo caritatem in cordibus nostris per spiritum sanctum* (sp. et litt. 25, 42. pecc. mer. et rem. I, 9, 10), oder auch eine *inspiratio bonae voluntatis atque operis* findet statt (corr. et grat. 2, 3); so wird die böse Lust verdrängt durch die Lust an Gott und seinem Willen. *Spiritus inspirans pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam, hoc est caritatem diffundens in cordibus nostris* (sp. et litt. 4, 6. enchir. 32, 121). Die Ausrüstung mit neuer sittlicher Kraft, diese Umwandlung des Menschen (*per gratiam reparata natura*, sp. et litt. 27, 47) ist für Aug. eigentlich die *iustificatio*. Darin besteht ihr Wesen, daß der Mensch wirklich gerecht wird, und daher gerechte Werke zu leisten vermag. *Quid est enim aliud: iustificati, quam iusti facti, ab illo scil. qui iustificat impium, ut ex impio fiat iustus* (ib. 26, 45. grat. et lib. arb. 6, 13). *Per donum spiritus operamur iustitiam* (sp. et litt. 18, 31). So wird der Mensch ein neuer, aus einem Gottlosen ein

1) Wie auch durch die Liebe eine Steigerung der Erkenntnis eintritt, in Joh. tr. 96, 4.

2) Der Ausdruck nach Röm. 5, 5.

Gerechter, aus einem Toten ein Lebendiger. *Spiritualiter sanat aegrum, vel vivificat mortuum, id est iustificat impium* (nat. et grat. 26, 29). *Cum vivit anima in iniquitate mors eius est, cum autem fit iusta, fit particeps alterius vitae quae non est quod ipsa, erigendo se quippe ad deum et inhaerendo deo ex illo iustificatur* (in Joh. tr. 19, 11). Diese Einflösung des guten gerechtmachenden Willens ist eine fortgehende, das Christenleben bestimmende, da ja auch dem Wiedergeborenen die Concupiscenz bleibt (nupt. et conc. I, 25, 28): *Iustificati sumus, sed ipsa iustitia, cum proficimus, crescit* (serm. 158, 5). Liegt also das Wesen der *iustificatio* in der *inspiratio bonae voluntatis*, so kann in weiterem Sinn doch auch die Sündenvergebung zu ihr gerechnet werden, doch so, daß auf jene *inspiratio* der Nachdruck fällt. *Neque sola remissio peccatorum est illa gratia . . . sed ipsa facit, ut lex impleatur, ut natura liberetur* (grat. et lib. arb. 14, 27 cf. civ. dei XII, 22). *Utroque enim modo adiuvat gratia et dimittendo quae male fecimus, et opitulando, ut declinemus a malis et bona faciamus* (op. imp. II. 227; VI, 15). — Wir haben damit ein deutliches Bild von Augustins Gnadenlehre erhalten. Die Gnade ist die göttliche Machtwirkung, die den Willen gut macht oder zum Guten befähigt. Aug. Anschauung entspricht genau seiner Sündenlehre: die Unwissenheit wird ausgetilgt durch Verleihung des Glaubens, die Selbstliebe sammt der Lust durch die Mitteilung des guten Willens, der Liebe zu Gott und seinem Gesetz, die Todhaftigkeit des Sünders durch die Gerecht- und Lebendigmachung, die dadurch an ihm ausgefürt wird[1]).

Groß an diesem Gedankengebilde ist vor Allem die Energie, mit der alles auf die Gnade zurückgefürt wird unter Ausschluß alles eigenen Werkes. Wer aber aufmerksam dem Wesen dieser Gnadenwirkung nachgeht, wird finden, wie wenig diese Theorie doch dem religiösen Grundmotiv Augustins entspricht. Die paulinische Stimmung, die letzteres verklärte, hat dem paulinischen Gedanken der Glaubensgerechtigkeit nicht zu entsprechen vermocht. Die Formel des Paulus hat Aug. unzälige Mal wiederholt. Aber er interpretirt sie etwa dahin, daß wir die Ansicht erlangen, daß uns die Gerechtigkeit von Gott,

1) Die Heilsordnung Augustins hat (nach Röm. 8, 29 f.) folgende Glieder: *(praescientia) praedestinatio, vocatio, iustificatio, glorificatio* (in Joh. tract. 26, 15. corr. et grat. 9, 23) oder auch: *remissio peccatorum, sanentur languores tui, redemtio de corruptione, corona iustitiae* (serm. 131, 6–8), oder: *ante legem, sub lege, sub gratia, in pace* (enchir. 31, 118).

one vorhergehende Werke, gegeben werde, oder daß der Glaube rechtfertige, sofern er in der Liebe tätig ist. *Ipsa est iustitia ex fide, qua credimus nos iustificari, hoc est iustos fieri gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum, ut inveniamur in illo, non habentes nostram iustitiam quae ex lege est, sed eam quae est per fidem Christi. Quae ex deo iustitia in fide, in fide utique est, qua credimus nobis iustitiam divinitus dari, non a nobis nostris viribus fieri* (ep. 186, 3, 8). *Nempe legimus iustificari in Christo qui credunt in eum, propter occultam communicationem et inspirationem gratiae, qua quisque haeret domino unus spiritus est* (pecc. mer. et rem. I, 10, 11). Darnach kann man sagen, daß auch dieser große Pauliner, so gewaltig er von Paulus angeregt ist, am entscheidenden Punkt Paulus misverstanden hat[1]).

g) Die Gnade ist bei Aug. als die *gratia irresistibilis*, als prädestinatianische Gnade charakterisirt. Mancherlei Linien treffen in diesem Begriff zusammen: die platonische Färbung der Gotteslehre, Aug. Heilserfarung, die Erkenntnis der Alleinwirksamkeit der Gnade, exegetische Erwägungen (S. 269). Ergreift die Gnade den Menschen, so gibt es kein Widerstehen, denn Gott setzt seinen Willen im menschlichen Herzen, nicht anders als in der Natur, durch. *Non est itaque dubitandum voluntati dei qui in caelo et in terra omnia quaecunque voluit, fecit et qui etiam illa quae futura sunt, fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult, quando quidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult, facit, qui tamen hoc non facit nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem* (corr. et grat. 14, 45. 43. enchir. 21, 95). Der Unterschied zwischen der Gnade und der *prima gratia* oder dem Adjutorium Adams besteht grade darin, daß dieses eigenwillig verlassen werden konnte, wärend jene den Willen bewirkt (corr. et grat. 11, 31. 38). Die Frage, ob hiedurch die Willensfreiheit des Menschen aufgehoben werde, hat Aug. verneint. Im Gegenteil heile und restituire die Gnade den freien Willen, sodaß

1) Dabei hat Aug. freilich — nicht anders als viele Fromme des Mittelalters — zuhöchst in der Vergebung der Sünden Trost zu finden gewußt, z. B.: *ipsa quoque nostra iustitia, quamvis vera sit propter veri boni finem ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius peccatorum remissione constet quam perfectione virtutum. Testis est oratio totius civitatis dei . .: dimitte nobis debita nostra* (civ. dei XIX, 27).

er frei das Gute wälen kann (sp. et litt. 30, 52. enchir. 25, 105). Allein wenn man bedenkt, daß in irresistibler Weise ein neues Wollen in den Menschen gesetzt und der Wille dabei *indeclinabiliter et insuperabiliter* geleitet wird von der göttlichen *virtus* (corr. et gr. 12, 38), so kann es nicht fraglich sein, daß die Behauptung der Freiheit nicht viel mehr als ein Spiel mit Worten ist; sie hat nur den Sinn, daß Gott den Menschen in der seiner Ausrüstung mit einem Willen angemessenen Weise behandelt, sodaß also der Mensch die Umschaffung seines Willens erlebt als (formell) wollender (s. die vorher angefürte Stelle). Dasselbe Resultat ergibt ein Blick auf das Beharren des Menschen in der Gnade. Dasselbe ist eine Wirkung der Gnade, des *donum perseverantiae* (don. pers. 1, 1). Auch hier gilt die Regel: *deus operatur, ut velint* (corr. et gr. l. c.). Eine wirkliche Freiheit ist damit ausgeschlossen. Das ist wieder eine Folge dessen, daß Augustin die Gnade unter dem Gesichtspunkt schöpferischer *virtus*, und nicht eines persönlichen geistigen Verhältnisses denkt.

Nun aber liegt das Faktum vor, daß nicht alle *vocati* von der Gnade überwunden werden. Dieses erklärt sich Aug. aus der Prädestination. Vor Entstehung der Welt hat Gott den Ratschluß gefaßt, in Christo bestimmte Menschen zu erlösen, ihnen seine Gnade zuzuwenden. *Praedestinatio dei quae in bono est, gratiae est . . praeparatio, gratia vero est ipsius praedestinationis effectus* (praedest. 10, 19. don. persev. 9, 21). Ein *placitum voluntatis eius* liegt vor, das nichts zu schaffen hat mit den menschlichen Verdiensten, auch nicht denen, welche Gott etwa voraussähe, vielmehr ist das *propositum* Gottes der Grund diesen und jenen den guten Willen mitzuteilen (praed. 18, 37). Es ist eine ganz bestimmte Zal (so schon de bapt. V, 27, 38), die Gott also zur Gnade vorherbestimmt hat: *ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam nec minuatur ex eis* (corr. et grat. 13, 39)[1]). Die Prädestination ist die Ursache des Heils, alle Heilsveranstaltungen sind Mittel sie zu realisiren, sie dienen und nützen deshalb eigentlich nur den Prädestinirten. An den *electus* ergeht die wirksame *electorum propria vocatio* (praed. 18, 37), *ut vocantem sequatur*, die übrigen werden so nicht (*non ita*) berufen (don. pers. 9, 21), der *electus* allein hat das *donum perseverantiae*, wärend die *praesciti* noch

1) Die feste Zal erklärt sich aus Augustins Annahme, daß die erwälten Menschen einen Ersatz bilden sollen für die Zal der gefallenen Engel (enchirid. 9, 29; 15, 62. civ. dei XXII, 1).

in letzter Stunde abfallen können (corr. et grat. 9, 22. don. pers. 8, 19). So ruht alles in Gottes Händen, auf seiner Wal: *Quicunque ergo in dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, iam filii dei sunt et omnino perire non possunt* (corr. et grat. 9, 23). Der Prädestinirte wird errettet, in der Regel indem er in der Kirche ein *vocatus* und *iustificatus* wird; aber auch der Fall muß für möglich angesehen werden, daß er überhaupt mit dem historischen Christentum nicht in Berürung kam und doch gerettet wird — weil er prädestinirt ist (ep. 102 quaest. 2 § 12. 14. 15 vgl. mit praedest. 9 § 17—19, dazu Reuter, Aug. Stud. S. 90 ff.). — Die nicht Prädestinirten oder *praesciti* verfallen dagegen unter allen Umständen dem Verderben, als Teile der *massa perditionis*. Auch wenn sie rechte Christen zu sein scheinen, berufen, gerechtfertigt, wiedergeboren durch die Taufe, erneuert, werden sie nicht errettet, weil sie nicht erwält sind (don. pers. 9, 21). Nicht Gott trifft dabei eine Schuld, nur sie sind schuld, die eben ihrem gerechten Los überlassen bleiben: *voluntate sua cadit qui cadit, et voluntate dei stat qui stat* (don. pers. 8, 19)[1]; Gott offenbart an ihnen seine Gerechtigkeit, wie an den Erwälten sein Erbarmen (ib. 8, 16). Warum er die einen erwält, die anderen ihrem Geschick überläßt, darauf gibt es nur die Antwort: *hoc volo*, bei der sich die Kreatur ihrem Schöpfer gegenüber zu bescheiden hat (ib. 17)[2]. — Mit diesen Gedanken schließt die Gnadenlehre Aug. ab. Gnade und Natur, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit werden in einem schroffen Gegensatz empfunden, wie einst von Marcion, und es wird eine ebenso paradoxe Lösung geboten, wie damals von diesem, eine Lösung, die dem religiösen Gefül ebensowenig genügt wie jene. Der religiöse Tiefsinn Aug. ist ebenso erkennbar, wie daß fremdartige nicht evangelische Fäden in das Gewebe seiner Gedanken hineingeraten sind. Er hat mit dem *sola gratia* Ernst zu machen gewußt, aber es rächt sich an seiner Lehre, daß er das *sola fide* nicht verstand, daß der Gott, dessen Gemeinschaft sein Herz

1) So drückt sich Aug. gewönlich aus, aber er redet auch von *morti sempiternae praedestinati* (in Joh. tract. 43, 13 vgl. 110, 2. civ. dei XV, 1, 1. enchir. 26, 100).

2) Den widersprechenden Bibelstellen bes. 1. Tim. 2, 4, geht Augustin durch Umdeutungen aus dem Wege, etwa: keiner werde selig, außer Gott wolle es (enchir. 24, 103), oder: alle = die Prädestinirten, *quia omne genus hominum in eis est* (corr. et grat. 14, 44).

so wundersam zu schildern wußte, für seinen Verstand doch nicht der Gott des Evangeliums war. Zu einer Heilsgewißheit kann es — nach der Theorie — nicht kommen (corr. et grat. 13, 40; 9, 22. civ. dei XI, 12). *Verumtamen hoc bonum est: non altum sapere, sed timere* (don pers. 8, 19) lesen wir bei dem Mann, der es doch gewußt hat, daß die Religion etwas anderes ist als die Furcht ein Contraktverhältnis einzuhalten. Aber so sehr immer auch dieses gewaltige Gedankengebilde unter dem Schatten seiner Zeit steht, es hat doch der DG. der Zukunft das Problem gestellt, es hat durch unvergeßliche Töne die Christenheit gebannt: es gibt nur ein Furchtbares, das Böse im Herzen, und es gibt nur ein Gutes und Großes, Gott und die Gnade.

4. Der geschichtliche Verlauf des Streites.

Der Gegensatz dieser beiden Anschauungen liegt auf der Hand. Es ist verständlich, daß ein heißer Streit entbrannte, in dem Aug. die Fürerrolle zufiel. Die Gedanken, welche er wider den Pelagianismus in das Feld fürt, ergeben sich nach dem Vorigen von selbst: der Pelagianismus kenne keine Gnade, aber nicht die Willensfreiheit, sondern die Gnade rettet den Menschen. Wäre der Mensch im pelagianischen Sinn frei, dann wäre Christus vergeblich in die Welt gekommen (nat. et grat. c. 19 ff., § 21 ff.); käme es nur auf Lehre und Beispiel an, warum wurde dann nicht schon der fromme Abel Haupt der Gerechten (ib. 9, 10)? Die christliche Erfarung nicht minder als das Gebet der ganzen Kirche um Sündenvergebung zeigen, daß der Mensch die Sünde in eigener Kraft nicht meiden kann (serm. 181). Gegen die pelag. Ansicht spricht weiter die Allgemeinheit der von dem gerechten Gott verhängten Strafen, von denen auch die Kinder nicht verschont bleiben (op. imp. III, 154). Stark betont Aug. dabei die Kindertaufe. Entweder die neugeborenen Kinder sind sündig oder sie sind es nicht, ist letzteres der Fall, dann bedarf es auch nicht der Taufe (pecc. mer. et rem. I, 23, 33; 18, 23; op. imp. II, 222), ein Schluß, gegen den die Pelag. sich freilich verwarten (S. 263 Anm.). Endlich beruft sich Aug. auf eine Reihe von Bibelstellen (Röm. 5, 12; 7, 14—26; 8, 26. Genes. 2, 7. Ps. 51; 143, 2. Eph. 2, 3. Joh. 8, 36). Ja selbst einen dogmengeschichtlichen Beweis hat er sich zu bringen bemüht (c. Jul. I. II). Ausfürlich behandelt diese Kritik des Pelagianismus Thomasius I^2, 543 ff.

Der Streit nahm seinen Anfang, als Cälestius sich in Karthago um ein Presbyteramt bewarb. Man scheint den ersten Anstoß an

der Behauptung der Anhänger des Cälestius, daß die Kindertaufe nicht dem Zweck der Sündenvergebung diene, genommen zu haben (Aug. pecc. mer. et rem. III, 6, 12[1])). Der mailändische Diakon Paulinus verklagte ihn (die Anklage bei Marius Commonit. 1, 1 s. oben S. 265 f.) auf einer Synode in Karthago (411 oder 412). Cäl. wurde excommunicirt und ging nach Ephesus, wo er -- auf griechischem Boden — die Presbyterwürde erlangte. Pelagius, der ebenfalls in Karthago gewesen, war nach Palästina gereist. Auch er fand Anklang. Aber Hieronymus schrieb gegen ihn (ad Ctesiphontem [ep. 133] und dialogus c. Pelagianos ll. 3[2])). Gerüchte aus dem Abendland nötigten Johannes von Jerusalem über die Sache des Pelagius eine Synode abzuhalten (Jerusalem 415, s. den Bericht des Orosius im liber apologeticus 3—6). Allein Johannes trat unzweideutig für Pelag. Satz ein, der Mensch könne Gottes Gebote leicht halten, nämlich mit Gottes Hilfe, daher verlangte Orosius, daß die Sache, da Pelag. Lateiner sei, nach Rom verwiesen werde. Auf Betreiben zweier aus Gallien exilirter Bischöfe (Heros und Lazarus) fand noch eine Synode in der Sache statt, 415 zu Diospolis oder Lydda (vgl. Aug. de gestis Pel., dazu Mansi IV, 311 ff.). Pelag. hat es gewandt verstanden die Bischöfe zufrieden zu stellen: freilich könne der Mensch alles Gute leisten, aber nur mit dem göttlichen *adiutorium.* Sätze, die man ihm beilegte, erklärte er für apokryph; die Verantwortung für die Sätze des Cälestius lehnte er ab, aber mit der Bemerkung: *quae autem dixi non esse mea, secundum iudicium sanctae ecclesiae reprobo, anathema dicens omni contravenienti.* Das war eine feige Unwarheit. Die Synode erklärte ihn für rechtgläubig[3]). — Aber die Afrikaner ruhten nicht.

1) In der Verhandlung hat Cälest. stark betont, die Kinder hätten die Taufe nötig. In der Relation der Sätze im Lib. subnot. praef. 5 hat Marius den Satz: *quoniam infantes, etiamsi non baptizentur, habeant vitam aeternam.* Derselbe ist also vielleicht ursprünglich. Alle diese Instanzen beweisen, daß die im Text erwänte Behauptung Cälest. über die Taufe die Aufmerksamkeit auf die Sache richtete.

2) Diese gereizt und leidenschaftlich geschriebenen Werke — Hier. häuft fast alle Ketzernamen auf das Haupt des Pelagius – zeigen, daß H. Augustin gefällig sein wollte, in der Sache dem Pelag. aber nicht so fern stand, s. z. B. ep. ad Ct. 6, 10. dial. II, 5 ff. III, 5. 6 vgl. Zöckler, Hieronymus S. 420 ff. 311 ff.

3) Pelag. hat seine Rechtgläubigkeit in der Trinität (Aug. gest. Pel. 19, 43) klug betont, ebenso daß es sich in seiner Sache nicht um ein „Dogma" handle: *anathematizo quasi stultos, non quasi haereticos, si quidem non*

Eine Synode in Karthago und eine andere in Mileve (beide 416) sandten Schreiben an die päpstliche *sanctitas* des Innocenz I. nach Rom. Dazu kam ein eingehend belehrendes und leise zur Energie manendes Privatschreiben von fünf Bischöfen (darunter Augustin; unter den Briefen Aug. ep. 175—177). Die Sachlage wie die Lehre des Pelag. wird dargelegt, letztere auch widerlegt, die einzigartige Autorität des römischen Bischofs gepriesen (ep. 175, 2 f.; 176, 1; 177, 19) und er ersucht die Sache in seine Hand zu nehmen. Pelag., der sich der Entscheidung der Orientalen berüme (ep. 177, 2), müsse widerrufen, oder die errettende Bedeutung der Kindertaufe sowie die Unzulänglichkeit der Natur zum Heil anerkennen (ep. 175, 6 [1])). Der Papst säumte nicht die Briefe zu beantworten (s. in der august. Briefsammlung ep. 181—183). In gewundenem Curialstil wird vor Allem die löbliche und gebürende Einhaltung der — stets vom Erdkreis beobachteten — Disciplin anerkannt, sich, wie das alle Kirchen tun, dem Urteilsspruch Roms zu unterwerfen (ep. 181, 1; 182, 2). In der Lehrfrage verrät sich auch dieser Papst als schwachen Theologen: die Afrikaner haben natürlich Recht und Alles gesagt, über die Gnade und Freiheit zu disputiren ist überflüssig für jeden Rechtdenkenden (ep. 181, 7. 9; 183, 5), denn es ist klar, daß der Mensch des göttlichen Adjutoriums zum Heil bedürfe (ep. 181, 4—6, 8; 182, 3 f.). Also: natürlich sind die Afrikaner im Recht, weil die Lehre ihres Gegners richtig ist! Die dogmatische Hilflosigkeit des Papstes, dem kein fertiges Schema zu Gebote stand, ist komisch. Im Übrigen ist dem pestbringenden Gift gegenüber schnelle Abhilfe zu bringen (181, 2 f. 8). Der Papst glaubt nicht, daß Pelagius und Cälestius bekehrt werden können (181, 8) — er bezweifelt auch, ob zu Diospolis wirklich für Pelag. entschieden sei (183, 3) — sie sind aus der Kirche auszuschließen (ep. 181, 8; 182, 6)[2]).

est dogma (ib. 6, 16). Das begreift sich nicht aus der Abneigung „das Gebiet des Dogmatischen“ zu erweitern (Harnack III, 162 Anm. 1), sondern ist nichts als ein Verteidigungsmittel, ebenso sagte Cälest. zu Karthago: *quaestionis res sit ista, non haeresis* (Aug. pecc. or. 3, 3. vgl. das röm. Bek. des Cälest. bei Aug. pecc. orig. c. 23. Julians Ausdruck: *quaestiones indisciplinatae* bei Marius l. subnot. 6, 12).

1) Diese praktische Zuspitzung im Schreiben von Karthago ist interessant, sie weist auf den Ausgangspunkt des Streites zurück.

2) Ich verstehe die Briefe anders als üblich, aber auch anders als Harnack (III, 165): nicht „Hintertüren“ hat sich der Papst offen gehalten, sondern er hat von der Sache nichts verstanden.

Nun lief ein hochorthodoxes Bekenntnis des Pelagius in Rom ein. Die schwebenden Fragen waren nur kurz berürt, die Kindertaufe und die Freiheit des Willens anerkannt, aber: *nos semper dei indigere auxilio*, im Übrigen die volle Unterwürfigkeit gegen den Papst betont[1]) (Hahn S. 217 f.). Innocenz war gestorben (März 417), das Bekenntnis kam in die Hände seines Nachfolgers Zosimus. Auch Cälestius — er war inzwischen nach Constantinopel gegangen und von dort vertrieben — war in Rom erschienen, er bekannte die Kindertaufe in *remissionem peccatorum*, sowie die Unfehlbarkeit des päpstlichen Urteils, leugnete aber, daß die Sünde *cum homine nascitur* (Hahn S. 218 f.). Zosimus war durchaus befriedigt, und er kam dadurch mit der Dogmatik seines Vorgängers nicht in Collision. Eine Synode in Rom (417) certificirte die Rechtgläubigkeit des Cälestius, das bald darauf eingetroffene Bekenntnis des Pelagius, für den sich auch der Bischof von Jerusalem verwandte, erregte Jubel. Der Papst war unvorsichtig oder ehrlich genug in zwei Schreiben den afrikanischen Bischöfen hievon Mitteilung zu machen und ihnen vom hohen apostolischen Stul herab ihre Leichtfertigkeit in der Sache scharf vorzuhalten (s. Zos. ep. 3. 4)[2]). Allein eine Synode von Karthago (417 oder Anfang 418) erklärte dem Papst, daß eine Unterstützung zu den einzelnen Handlungen noch nicht klar gelegt sei und sie bei der Verdammung durch Innocenz bleibe (Mansi IV, 376. 378). Der Papst, eingeschüchtert, antwortete, daß Petrus die Gewalt zu lösen und zu binden erhalten und niemand sich dem Papst widersetzen dürfe, daß er aber doch die Sache mit den Karthagern beraten wolle, in der bisher alles bei dem Alten geblieben sei (ep. 15). Jetzt trat im J. 418 die große afrikanische Generalsynode in Karthago zusammen (200 Teilnehmer; s. Mansi III, 810 ff.; IV, 377 ff.). Hier wurden verdammt, die lehren, Adam sei, abgesehen von der Sünde, sterblich erschaffen, die Kinder unterstünden nicht der von Adam herstammenden Erbsünde, die Gnade helfe nicht hinsichtlich der zukünftigen Sünden, die Gnade bestehe nur in Lehre und Geboten, die Gnade erleichtere nur die Ausfürung des Guten, die Heiligen sprächen die 5. Bitte nicht für sich oder nur aus Demut. Ebenso wurde aber die

1) Ein Stich gegen Augustin sollen wol die Worte sein: *execramus . . . qui primas nuptias cum Manichaeo . . . damnant.*

2) Auch hatte der Papst von Cälestius gelernt, daß es sich hier um verfängliche Fragen und unnütze Zwistigkeiten handle (s. ep. 3, 7).

Appellation nach Rom („jenseits des Meeres") mit dem Bann belegt. — Letzteres wurde wiederholt 419 zu Karthago (auf Anlaß einer Einmischung des Zosimus in afrikanische Angelegenheiten). Der Kaiser hatte (418) ein Edikt gegen Pelagius, Cälestius und ihren Anhang erlassen, das sie aus Rom verwies und streng bedrohte (Aug. opp. XVII, 2720 ff.). Zosimus gab jetzt nach in der epistola tractoria (Frg. s. Coustant-Schoenemann, pontif. Rom. epp. I, 709) und verlangte, daß alle Bischöfe durch Unterschrift dem beitraten. Allein achtzehn Bischöfe weigerten die Unterschrift (Aug. c. duas ep. Pel. I, 1, 3). Ihr Fürer war Julian von Eclanum, der in zwei Briefen an den Papst (bei Mar. l. subnot. 6, 10—13. Aug. opp. XVII, 2728 ff.) dieses damit begründete, daß sie nicht Abwesende ungehört verdammen dürften, auch bekennen sie sich zu einer ziemlich mild gehaltenen — die Paradoxien des Cälestius werden verworfen — Darlegung der pelagianischen Grundsätze. Natürlich one Erfolg. Von nun ab tritt Julian — er hatte sein Bistum verloren — als der energischste, schlagfertige und schreiblustige Gegner Augustins auf, die Defensive mit der Offensive vertauschend. Manichäismus, Verachtung der Ehe[1]), Unwissenschaftlichkeit und Unvernunft warf er ihm vor (s. die Frgg. bei Aug. nupt. et conc. II; c. Jul.; op. imperf.). Er ist immer weiter fortgedrängt worden bis zum schrankenlosen Rationalismus: *quod ratio arguit non potest auctoritate vindicare* (op. imp. II, 16. 137. 144). Nicht Versammlungen von Klerikern, die kaum die Kategorien des Aristoteles beherrschen, oder der ungebildete Pöbel entscheiden, sondern die kleine Zal der Gebildeten (c. Jul. II, 10, 35—37 vgl. Klasen, Entwicklung des Pel. S. 98 ff.). Die pelag. Lehre ist unter seinen Händen immer weltlicher und selbstzufriedener geworden. Allein auf die DG. hat dieses keinen Einfluß gehabt. Die Ausbreitung des Pelagianismus war keine ganz geringe. Außer in Rom, Süditalien und Sicilien begegnen uns Pelagianer im Sprengel von Aquileja (Dalmatien), Brittanien, im Sprengel Arelate. — Das Concil zu Ephesus (431) bestätigte — dem Papst zu Gefallen — die Verwerfung des Pelagianismus, s. S. 215.

1) Hinsichtlich dieses Punktes wurde Augustin in Rom von Pelagianern bei dem Comes Valerius denuncirt, s. nupt. et conc. I, 1. 2.

§ 31. Der donatistische Streit und die Fortbildung des Kirchen- und Sakramentsbegriffes durch Augustin.

Litteratur: Optatus von Mileve, de schismate Donatistarum ll. 7 ed. Ziswa in Corp. scr. eccl. Lat. 26 (geschrieben vielleicht 368, s. aber II, 3). Synodalakten und Frgg. derselben bei Mansi IV, die hergehörigen Urkunden auch in Opp. Aug. XVII, 2446 ff. Dazu Deutsch, Drei Aktenstücke z. Gesch. d. Donat. 1875. Völter, Der Ursprung d. Donat. 1883, bes. Seeck, Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donat. Ztschr. f. KG. X, 505 ff. Ribbeck, Donatus und Aug., 1858. Hefele in Wetzer und Welte's Kirchenlex. III^2, 1969 ff. Von Augustins Werken kommen in Betracht: c. epistulam Parmeniani ll. 3 (ca. 400); de baptismo c. Donatistas ll. 7; c. litteras Petiliani ll. 3; de unitate ecclesiae (nach 400); c. Cresconium ll. 4 (ca. 406); de unico baptismo c. Petilianum (ca. 410); breviculus collationis cum Donatistis (411); ad Donatistas post collationem (412); de gestis cum Emerito (418); c. Gaudentium ll. 2 (ca. 420). Über Aug. Kirchenbegriff s. Köstlin, Die kath. Auffassung v. d. Kirche in ihrer ersten Ausbildung in Deutsche Ztschr. f. chr. Wiss. u. chr. Lbn. 1856, S. 101 ff. 113 ff. H. Schmidt, Des Aug. Lehre von der Kirche in Jarbb. f. deutsche Theol. 1861, S. 197 ff. Reuter, Aug. Studien S. 231 ff. 47 ff. Seeberg, Begriff d. Kirche I, S. 38 ff. Specht, Die Lehre v. d. K. n. dem h. Aug. 1892. Zur Sakramentslehre s. Hahn, Die Lehre von d. Sakr., 1864. Dieckhoff Theol. Ztschr. 1860, S. 524 ff.

1. Der donatistische Streit.

a) Das größte Schisma der alten Kirche ist aus persönlichen und lokalen Verhältnissen in der Gemeinde zu Karthago entstanden. Über die wärend der diokletianischen Verfolgung geforderte Auslieferung der heil. Schriften machten sich in Nordafrika verschiedene Grundsätze geltend. Eine mildere Anschauung (Auslieferung von anderen gleichgiltigen Schriften gestattet) vertrat Bischof Mensurius von Karthago. Auch trat er mit seinem Archidiaconus Cäcilian der übertriebenen Verehrung von Confessoren und Märtyrern entgegen. Eine rigoristische Anschauung vertrat Secundus von Tigisis. Nun wurde, nach Mensurius Tod, der bei der strengen Gruppe in Karthago verhaßte Cäcilian zum Bischof gewält und von Felix von Aptunga, den die Strengen für einen Traditor hielten, geweiht. Wider diese Wal erhob sich eine große Entrüstung bei den „Frommen" (Lucilla), und diese wurde von den auswärtigen Rigoristen angefacht. Eine Versammlung von 70 Bischöfen in Karthago (312) erklärte diese Ordination für nichtig. Majorinus wurde zum Bischof von Karthago gewält. Sein Nachfolger wurde Donatus der Große. Mancherlei Gründe wirkten zusammen, sodaß aus diesem Gegensatz

zwei schroff einander bekämpfende Kirchen hervorgingen, die katholische und die donatistische Kirche. Der Stolz der Märtyrer, die unter dem Druck der Verfolgung neubelebte Frömmigkeit, der Begriff der Heiligkeit der Kirche, archaistische religiöse Reminiscenzen, der Druck, den man alsbald seitens der Obrigkeit erfur, der Bund der katholischen Kirche mit dem Staat, sociale Notstände, vielleicht auch nationale Motive begegneten sich, um aus der Personenfrage die große Spaltung hervorgehen zu lassen, die ein Jarhundert lang die Kirche Afrikas zerriß. In Afrika war die Kirche wirklich gespalten (330 sind auf einer Synode 270 donat. Bischöfe; 311 zu Karthago 266), außerhalb Afrikas hat der Donatismus keinen nennenswerten Anhang gehabt (ein Bischof in Spanien, sowie in Rom wird erwänt, gesta collationis I, 157), hier erkannte man auch nur Cäcilian und seine Nachfolger an. So stellte sich auch Kaiser Constantin, nachdem die Donatisten ihn zur Einmengung veranlaßt hatten, zu der Sache. Er ließ dieselbe untersuchen, untersuchte sie selbst und entschied, daß Cäcilian und Felix unschuldig, ihre Ankläger aber verächtliche Verleumder seien. Strenge Gesetze wurden gegen sie erlassen, aber als sie sich unwirksam erwiesen, wieder aufgehoben. Das Wichtigste aber war, daß unter Constantin auf der Synode zu Arles (316, so nach Seeck a. a. O. S. 508 f. vgl. Eus. V. C. 44. 45) der Gegensatz principiell festgelegt wurde. Hier wurde nämlich festgestellt, daß auch die von einem Traditor erteilte Ordination, wenn nur die Ordinirten *rationales subsistunt*, giltig sei (can. 13), ferner daß von Häretikern Getaufte nur nach dem Symbol gefragt werden sollen, und daß, wenn sie im Namen des dreieinigen Gottes getauft seien, nur die Handauflegung ihnen zu erteilen sei (can. 8). Die Ordination und Taufe sind also nicht abhängig von der Würdigkeit des Spenders. Neben die geschichtliche Personfrage rückt dadurch eine dogmatische Differenz. Die Bewegung wuchs mächtig an, besonders unter den niederen Ständen fand sie Anklang. Socialistische Gedanken über das Eigentum, ein rasender Fanatismus, der zu schroffster äußerlicher Separation, zu furchtbaren Greueltaten, zu frevelhafter Preisgabe des eigenen Lebens fortriß, kennzeichnet diese Anhänger der Kirche der Heiligen (Circumcelliones, agonistici s. Opt. II, 18 f. 21; VI, 1 f.; III, 4. Aug. unit. eccl. 19, 50. c. ep. Parm. II, 3, 6. c. Crescon. III, 42, 46. brev. III, 11). Staat und Kirche waren dem gegenüber onmächtig. Der Druck unter Constans und Constantius wie unter Jovian, Valentinian, Gratian, Honorius vermochte die Be-

wegung nicht zu unterdrücken. Am schlimmsten war für die Partei die Zersplitterung in einander bekämpfende Gruppen (Rogatus, Tychonius, Maximian und Primian) — das Los aller Separatisten. Es ist Augustin, der bald nach Antritt seines Episkopates seine ganze Kraft an die Versönung der Gegensätze wandte. So kam im Juni 411 die dreitägige Unterredung zu Karthago zu Stande (s. gesta collationis bei Mansi IV und Aug. brevic. coll.). Sowol die geschichtliche als die principielle Frage ist hier besprochen. Kein Leser der Akten wird sich dem Eindruck entziehen, wie sehr hier die Donatisten als verbitterte Fanatiker, in der Sache unfähig aber hochmütig, stark in kleinlichen juristischen Einreden, Formfragen und Chicanen, immer bemüht den Gang der Verhandlungen zu hemmen, erscheinen. Der den Vorsitz fürende kaiserliche Beamte (Marcellin) sprach den Katholiken in beidenPunkten den Sieg zu. Sein Urteil war nicht ungerecht. Augustin wirkte in diesem Sinn weiter fort, harte kaiserliche Edikte verboten die Zusammenkünfte der Donatisten unter Todesstrafe, Kirchen und Kirchengut wurden den Katholiken übergeben. Die Macht des Donatismus war gebrochen, und er verschwindet nun bald aus der Kirchengeschichte.

b) Der Lehrgegensatz zwischen Donatisten und Katholiken läßt sich kurz feststellen. Dem Donatismus steht die bischöfliche Grundlage der Kirche fest. Er fordert nur, daß die Bischöfe heilige Männer seien, und er erklärt nur unter dieser Voraussetzung die Sakramente für wirksam. Hierin wie in Anderem hat er sich und konnte er sich auf Cyprian berufen. Cyprian hat bekanntlich die Ungiltigkeit der häretischen Taufe behauptet (S. 142), er hat die Nichtigkeit des Opfers und Gebetes (nach Joh. 9, 31) gefallener Priester gelehrt und vor der Ansteckung ihrer Berürung gewarnt, s. S. 139 Anm. 1. Wenn endlich die Donatisten sich auf Wundertaten ihrer Bischöfe, auf Gesichte und Träume beriefen (Aug. unit. eccl. 19, 49), so hat auch das seine Parallelen bei Cyprian, s. S. 140 Anm. 2. — Die Donatisten behaupten nun, daß sie die ware echte *ecclesia catholica* seien (gesta coll. I, 148. 202. III, 22. 91. 165), die heilige Passionskirche der Märtyrer (ib. I, 45. III, 116). Die Katholiken sind nicht Kirche, sondern Anhänger Cäcilians, Traditoren und blutgierige Bedrücker (Optat. II, 14. 18. gest. I, 148; III, 14; III, 14. 29. 258). Die donat. Kirche ist wirklich die heilige Braut Christi one Flecken und Runzel, weil sie Heiligkeit von ihren Gliedern und Bischöfen verlangt (ib. III, 75. 249. 258. Optat. II, 20; VII, 2). Das

Prädikat „katholisch“ deuteten sie nicht *ad provincias vel ad gentes*, sondern: *hoc sit catholicum nomen quod sacramentis plenum est* (gest. III, 102 cf. Aug. brev. III, 3) oder: *catholicae nomen non ex totius orbis communione interpretaris, sed ex observatione praeceptorum omnium divinorum atque omnium sacramentorum* (Aug. ep. 93, 7, 23). Gemäß der Heiligkeit dieser Kirche hat man sich von den nicht zu ihr Gehörenden sorgfältig fern zu halten[1]), sie werden den Heiden gleichgeschätzt[2]). Jede Beziehung der Kirche zu der weltlichen Obrigkeit wird perhorrescirt: *quid christianis cum regibus, quid episcopis cum palatio?* (Opt. I, 22. Aug. c. litt. Pet. 92, 202)[3]). Der dogmatische Grund zu dieser Separation liegt in der Nichtigkeit der katholischen Sakramente. Die sittliche Unwürdigkeit der Bischöfe der Traditorenkirche raubt ihren Sakramenten den Wert: *qui non habet quod det, quomodo dat?* (Opt. V, 6 vgl. gest. III, 258). Daher ist die *iteratio sacramentorum*, das *alterum baptisma* und die Wiederholung der Ölsalbung notwendig (Opt. I 5; III, 2; IV, 4; V, 1. 3 f.; VII, 4). Indem die Donatisten aber die Fülle der Sakramente haben, sind sie die katholische Kirche. Daher ist nur bei ihnen Christus und die Taufe: *unde enim fieri potest, si una est ecclesia et indivisus est Christus, ut foris positus baptismum consequatur* (gest. III, 258)?

Dem gegenüber ist der katholische Standpunkt[4]) folgender: Die Rechtgläubigkeit der Donatisten sowie die Giltigkeit ihrer Sakramente wird anerkannt und der Brudername ihnen gewärt (gest. I, 16. 55. 62; II, 50. Opt. I, 4 f.; IV, 2): *et apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones, eadem fides, ipsa fidei sacramenta, eadem mysteria* (Opt. V, 1). Auch ihre Taufe ist nicht anzutasten, denn die Taufe ist Taufe, auch wenn Diebe und Räuber sie anwenden (gest. I, 62), denn nicht ein Mensch sondern die Trinität gibt hier eine Gabe (Opt. V, 7). Die Trinität ist nötig bei der Taufe

1) s. Optat. I, 4; IV, 5; VI, 3. Aug. c. litt. Petil. II, 83, 184. Auf dem Religionsgespräch zu Karthago sind die Donatisten nicht dazu zu bringen, sich mit den Katholiken zusammen hinzusetzen (gest. I, 45; II, 3).

2) Optat. III, 11 (cf. VI, 8): *etiam clericis dicitis: estote christiani et . . . unicuique audetis dicere: Gai sei Gaia seia: adhuc paganus es aut pagana.* Die punischen Worte werden übersetzt (gg. die Bem. in Ziswa's Ausg. S. 277).

3) Freilich haben die Donatisten selbst Constantin zum Schiedsrichter aufgerufen, und, wie es scheint, auch später den weltlichen Arm nicht verschmäht (gest. III, 194. Aug. brev. III, 11).

4) Von specifisch augustinischen Gedanken sehen wir zunächst ab.

und der Glaube des Täuflings, sie sind unwandelbar, dagegen ist der Täufer etwas Wandelbares: *operarii mutari possunt, sacramenta mutari non possunt. Cum ergo videatis omnes qui baptizant, operarios esse non dominos, et sacramenta per se esse sancta, non per homines* (Opt. V, 4. 1). So betrachtet, sind also die Donatisten Kirche. Aber sie sind es nicht in vollem Sinn, die Katholicität fehlt ihnen, sie sind nur *quasi ecclesia*. Sie bauen *ruinosum parietem* (Ez. 13, 10). Es gibt kein zweites Haus neben dem Gotteshause. Sie bauen kein Haus, sondern nur eine Wand, die nicht auf dem Eckstein ruht: *paries de domo est, sed domus non est: et pars vestra quasi ecclesia est, sed catholica non est* (Opt. III, 10). Sie stellen die *novitas contra antiquitatem* (ib. III, 2), verlassen die Wurzel (III, 7). Bei den Katholiken ist dagegen das Haus Gottes und die eine katholische Kirche. Sie ist die katholische Kirche, da sie sich nach Christi Verheißung über alle Völker ausbreitet und nicht *in particula Africae, in angulo parvae regionis* eingeschlossen ist (Opt. II, 1. 5; III, 2. 3). Sie ist aber auch die heilige Kirche, und zwar nicht nach der Beschaffenheit der Menschen in ihr, sondern weil sie das *symbolum trinitatis*, die *cathedra Petri*, die *fides credentium*, die *praecepta salutaria Christi* (ib. II, 9. 10; VII, 2), vor allem aber die Sakramente hat: *cuius sanctitas de sacramentis colligitur, non de personarum superbia ponderatur* (ib. II, 1). Wenn die Donatisten der Kirche die Heiligkeit absprechen, weil einige Bischöfe zur Zeit der diokletianischen Verfolgung Traditoren gewesen seien, so ist dies principiell gleichgiltig, außerdem geschichtlich unrichtig (gest. I, 16. 55. Aug. brev. III, 19 ff.). Freilich gibt es Unheilige in ihr, aber diese vor der Zeit auszuscheiden, ist verwehrt durch die Gleichnisse von den *zizania* auf dem Acker und dem Netz, in dem sich gute und faule Fische finden (gest. I, 18. 55. Opt. VII, 2). Jene Bibelstellen, die von einem unvermischt heiligen Zustand der Kirche handeln, sind auf ihre Zukunft in der Vollendung zu beziehen (Aug. brev. III, 9. Opt. II, 20). Die Kirche ist also heilig als Ganzes in der Gegenwart vermöge des in den Sakramenten in ihr wirksamen Gottes, sie wird einst in allen ihren Gliedern heilig sein. Diesen Zustand vorwegnehmen zu wollen, ist der donatistische Fehler. — Gewiß ist, dogmatisch angesehen, der katholische Standpunkt der richtigere, aber sein Sieg war doch nicht nur ein Fortschritt. Der alte Gedanke, daß das Gottesvolk aus heiligen Gotteskindern besteht, ist wieder um einen Schritt zurückgedrängt.

2. Augustins Lehre von der Kirche, den Sakramenten und dem Verhältnis von Kirche und Staat.

a) Augustins Lehre von der Kirche ist ein complicirtes Gebilde. Die Gedanken der antidonatistischen Polemik, der vulgäre Kirchengedanke, die Gnadenlehre Aug. und gewisse donatistische Anregungen treffen sich hier. — Dem Donatismus gegenüber hat Aug. die Streitfrage so formulirt: *quaestio certe inter nos versatur, ubi sit ecclesia: utrum apud nos an apud illos* (de unit. eccl. 2, 2)? Mit Optatus behauptet Augustin, daß die große Kirche die eine katholische sei vermöge ihrer Ausdehnung durch die ganze Welt (c. litt. Petil. II, 38, 91. de unit. 6, 11 ff.) und vermöge ihres Zusammenhanges mit der Kirche der Apostel, deren Nachfolger die Bischöfe sind (c. Cresc. III, 18, 21. de unit. 11, 30 cf. in Joh. tr. 37, 6). Außerhalb dieser einen katholischen Kirche, dem Leibe Christi, gibt es keine Warheit[1]), kein Heil (ep. 141, 5. de unit. 2, 2), die Trennung von ihr ist ein *sacrilegium* (c. ep. Parm. I, 8, 14; 10, 16). Nur Spreu wird von der Tenne verweht (bapt. V, 21, 29), nur Hochmut und der Mangel an *caritas* könne einen Christen zur Sprengung der *unitas* bewegen (c. Cresc. IV, 59, 71. c. litt. Pet. II, 77, 172). Diese Aussage Aug. von der Kirche ist nun aber nicht hierarchisch motivirt, sondern ruht letztlich auf dem Gedanken, daß nur in der katholischen Kirche Geist und Liebe dem Menschen gegeben werden. Aber die Heiligen sind nur in der katholischen Kirche vorhanden. Augustin hat in diesem Zusammenhang den Gedanken: *extra ecclesiam nulla salus* nicht minder bestimmt als Cyprian verfochten, aber — mit wegen des andersartigen Gegensatzes — weniger hierarchisches Interesse gezeigt als Cyprian (vgl. Reuter a. a. O. S. 253 ff.).

b) Auch der Gedanke des römischen Primates ist von Aug. nicht weiter ausgebildet worden. An der allgemeinen Anerkennung des *principatus apostolicae cathedrae* fehlt es nicht (z. B. ep. 43, 7), aber von einer besonderen Autorität des Petrus oder seiner Nachfolger weiß Aug. nichts. Petrus ist *figura ecclesiae* oder der *pastores boni*, die Einheit der Kirche repräsentirt er (sermo 295, 2; 147, 2). Darin besteht seine wie seiner Nachfolger Bedeutung (ebenso Cyprian S. 141). Wie alle Bischöfe (im Gegensatz zur Schrift) irren können (unit. eccl. 11, 28), so sicher auch der römische. Das zeigt das Ver-

1) z. B.: *manifestum est, admittit fides, approbat ecclesia catholica, verum est* (serm. 117, 4, 6).

halten Aug. und seiner Kollegen in dem pelagianischen Streit (s. S. 284 f. vgl. ep. 177. 191. pecc. orig. 21, 24 cf. 8, 9). Die infallible Autorität des Papstes in der gesammten Kirche war ein Dogma, an das die Päpste allein glaubten (s. die Briefe des Innocenz (S. 283, vgl. über Leo S. 218 ff. schon Kallist S. 135); dogmatisch war man über den Standpunkt Cyprians nicht hinausgekommen. Vgl. Reuter S 291 ff.

c) Der Gegensatz zwischen der donatistischen und der katholischen Kirche gründete sich auf ein verschiedenes Verständnis der Sakramente. Ob Taufe und Ordination, die ein Unwürdiger gespendet, giltig seien, war die Frage seit dem Concil von Arles (S. 287). Hier setzen mit innerer Notwendigkeit Aug. Gedanken über die Sakramente an (vgl. Reuter S. 278). Die Sakramente sind Gaben Gottes, die sittliche Stellung des Spenders beeinträchtigt die Gabe nicht: *quod dat, tamen verum est, si non det suum sed dei* (c. litt. Pet. II, 30, 69. unit. eccl. 21, 58). Nur so ist der Erfolg gewiß, ist das Heil auf Gott und nicht auf die Menschen gestellt, nicht der Menschen, sondern Christi Fürbitte hilft uns (c. litt. Pet. I, 3, 4. c. ep. Parm. II, 8, 16). *Nulla ostenditur causa, cur ille qui ipsum baptismum amittere non potest, ius dandi potest omittere. Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, illud cum ordinatur: ideoque in catholica utrumque non licet iterari* (c. ep. Parm. II, 12, 28). Das erklärt sich daraus, daß durch diese Sakramente dem Menschen eine bleibende Beschaffenheit mitgeteilt wird: *sicut baptismus in eis, ita ordinatio mansit integra* (ib.). Taufe und Ordination drücken dem Menschen einen festen *dominicus character*[1]) auf. Dieser militärische Ausdruck besagt, daß wie es eine *nota militaris* von einer durch das Leben gehenden Bedeutung gibt, so auch Taufe und Ordination für den Menschen von fortdauernder unauslöschlicher (*indelebilis* sagte man im MA.) Wirkung sind (c. ep. Parm. II, 13, 29). Ein *sanctum* bleibt in ihm, der *spiritus* nicht in sittlichem Sinn, sondern im Sinn amtlicher Ausrüstung wird ihm erhalten. Er kann grobe Vergehen begangen haben, sich von der Kirche losgelöst haben, jener *character* bleibt ihm, das von ihm vollzogene Sakrament ist wirkungskräftig, und wenn er sich bekehrt, bedarf es keiner Wiederholung des Sakramentes (c. ep. Parm. II, 11, 24;

1) Diesen Begriff hat Aug. in die Theologie eingefürt. Ebenso ist er der erste, der den Ausdruck *obicem opponere* braucht (ep. 98, 9).

13, 28 f. bapt. IV, 12, 18; VI, 1, 1. de symbol. 8, 15. de bono coniugal. 24, 32: *manet in illis ordinatis sacramentum ordinationis.* bapt. VI, 5, 7. in 1. Joh. tract. 5, 7). Es ist verständlich, daß dieser *character indelebilis* als schlagendste Widerlegung des Donatismus verwandt werden kann, aber er stürzte Augustin auch in neue Schwierigkeiten: Gibt es diesen Charakter, was läßt sich dann noch gegen die donatistische Kirche einwenden? Die Giltigkeit der donatistischen Sakramente muß also behauptet, aber auch die Mangelhaftigkeit derselben nachgewiesen werden. Dieses geschieht durch die Unterscheidung zwischen dem Sakrament und dem *effectus sacramenti.* Durch Nichtbeachtung derselben kamen Cyprian u. A. zu der Ansicht: *non esse posse apud haereticos vel schismaticos baptismum Christi, nisi quia non distinguebatur sacramentum ab effectu vel usu sacramenti.* So angesehen, kann man sagen: *eius effectus atque usus in liberatione a peccatis et cordis rectitudine apud haereticos non inveniebatur* (bapt. VI, 1, 1). Die Taufe teilt dem Empfänger einen bleibenden Charakter mit, aber befindet derselbe sich nicht in der Kirche, so tritt der *effectus* der Sündenvergebung nicht ein. Freilich kann die Taufe nicht wiederholt werden, aber erst wenn jener sich zur *unitas* bekehrt, wird sie heilskräftig: *qui baptisma Christi, quod non amiserunt qui se separaverunt, . . . in aliqua haeresi aut schismate accepit, quo sacrilego scelere peccata eius non dimittebantur; cum se correxerit et ad ecclesiae societatem unitatemque venerit, non iterum baptizandus est, quia ipsi ei reconciliatione ac pace praestatur, ut ad remissionem peccatorum eius in unitate iam prodesse incipiat sacramentum, quod acceptum in schismate prodesse non poterat* (bapt. I, 12, 18; V, 8, 9; VI, 5, 7). Hinsichtlich der Ordination gilt, daß der Charakter da ist, dem Inhaber selbst aber nicht zum Heil, sondern Unheil gereicht: *spiritus sanctus . . . deest quidem saluti eius . . . ministerium tamen eius non deserit, quo per eum salutem operatur aliorum* (c. ep. Parm. II, 11, 24. de bon. coniugal. 24, 32). — Durch diese Gedanken ist sowol die donatistische Theorie entgründet, als die Notwendigkeit sich zur katholischen Kirche zu bekehren, nachgewiesen.

d) Die Mittel, durch die die Kirche gebaut wird, sind die Sakramente, vor Allem Taufe und Abendmal, sowie das Wort. *Sanguis et aqua profluxit* (Joh. 19, 34), *quae sacramenta esse novimus, quibus aedificatur ecclesia* (civ. dei XXII, 17). *Generat deus de ecclesia filios, . . . spiritaliter ergo nascimur et in spiritu nasci-*

mur verbo et sacramento. Adest spiritus, ut nascamur (in Joh. tract. 12, 5. serm. 88, 5). Der Begriff *sacramentum* — genau *μυστήριον* entsprechend — wird auch auf andere Kultushandlungen angewandt, wie die Confirmation (bapt. V, 20, 28. c. Faustum XIX, 14), die Darreichung des geweihten Salzes an die Katechumenen (de catechizandis rudibus 26, 50), die Ordination (bon. coniug. 24, 32. c. ep. Parm. II, 13, 28 vgl. oben), den Exorcismus (sermo 227). Aber die eigentlichen Hauptsakramente sind die beiden aus Christi Seite hervorgegangenen (civ. dei XV, 26, 1. in Joh. tr. 15, 8; 120, 2; 50, 12. doctr. christ. III, 9, 13), wozu die Ordination tritt. Die Vorstellung von der Gotteswirksamkeit ist für Wort und Sakrament wesentlich die gleiche[1]. Das menschliche Handeln ist von einer göttlichen innerlich wirksamen Tat begleitet. Das Wort wird von Menschen vorgelesen, gepredigt, gesungen und psallirt: *fruamur auditu, sine strepitu nobis loquente intrinsecus veritate* (in Joh. tr. 57, 3; 40, 5; 71, 1; 77, 2. bapt. V, 11, 24). So steht es auch mit den Sakramenten, äußerlich sind Menschen, inwendig ist Gott wirksam (c. ep. Parm. II, 11. bapt. V, 21, 29. ep. 98, 2: *aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae et spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae*). Dabei ist freilich zu beachten, daß der äußere Vollzug und die innere Gnadenwirkung nicht immer einander entsprechen (bapt. IV, 25, 32. in Lev. III quaest. 84. enarr. in ps. 77, 2). Wir können jetzt den Sakramentsbegriff Aug. bestimmen. Es ist, nach dem Vorhergehenden (vgl. S. 293), dabei scharf zwischen dem äußeren Zeichen und der inneren Kraft und Wirkung zu unterscheiden: *aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti* (in Joh. tr. 26, 11). Nach der ersten Seite betrachtet, ist das Sakrament etwas durchaus Symbolisches. Es bedarf, bemerkt Aug. echt neuplatonisch, in den Religionsgemeinschaften der *signacula vel sacramenta visibilia* (c. Faust. XIX, 11). Die sichtbaren Zeichen sind Symbole eines unsichtbaren Inhaltes: *signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari* (de cat. rud. 26, 50). *Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur* (serm. 272). Das Symbol hat dabei eine gewisse Änlichkeit mit dem, was es darstellt (ep. 98, 9). Demgemäß werden die sinnlichen Symbole zu dem, was sie sind, durch das deutende Wort: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum*

1) Auch das Wort gehört ja unter die *signa*, doctr. christ. II, 3.

tanquam visibile verbum. Das „*fit*" gilt aber nicht in objektivem, sondern lediglich in subjektivem Sinn: *unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo? non quia dicitur, sed quia creditur* (in Joh. tr. 80, 3). Von hier aus sieht es aus, als ob Aug. eine rein symbolische Anschauung vom Sakrament hat. Aber man übersieht dabei, daß in der Regel eine reale Gotteswirkung sich mit dem Sakrament verbindet. Gott vergibt wirklich die Sünden in der Taufe, prägt in ihr wie der Ordination wirklich einen Character dem Menschen ein, er gibt wirklich im Abendmal eine *salubris refectio* in seinem Fleisch und Blut, jenes *bibere* ist ein *vivere*, dem sichtbaren Empfang geht ein geistliches Essen und Trinken zur Seite (sermo 131, 1). — Das Doppelgesicht der altkirchlichen Sakramentslehre kommt hier sehr deutlich zum Vorschein: die Sakramente sind lediglich Symbole, aber der Genuß der Sakramente bringt reale objektive göttliche Wirkungen. Freilich ist bei Aug. zu beachten, wie schwankend die ganze Anschauung wird, indem ein fester Zusammenhang zwischen Sakrament und Gnadenwirkung nicht besteht. Über den sakramentalen Charakter s. S. 292.

e) Im Einzelnen können wir uns kurz fassen. *α*) die Taufe als *sacramentum remissionis peccatorum* (bapt. V, 21, 29) wirkt die Sündenvergebung, und zwar zunächst die Vergebung der Schuld der erbsündlichen Concupiscenz, hierin besteht ihre Hauptwirkung (vgl. S. 275). Nicht selten redet Aug. von einer Tilgung der Sünden (z. B.: *baptismo . . . peccata delentur*, in ps. 106, 3). Von dieser einmaligen Vergebung ist zu unterscheiden die sich wiederholende Vergebung der täglichen Sünden, die dem Beten der 5. Bitte entspricht (z. B. serm. 58, 5, 6). Aber Aug. hat freilich diese von jener abhängig gemacht: *ipso quod semel datur fit, ut non solum antea, verum etiam postea quorumlibet peccatorum venia fidelibus impetretur.* Gebet, Almosen, gute Werke brächten dem Christen keine Vergebung, wäre er nicht getauft (nupt. et conc. I, 33, 38). Nur daß allerdings dieser Gedanke durch die Bußdisciplin (s. unten), sowie durch die relativ geringe Bedeutung der Sündenvergebung für Aug. Bewußtsein (S. 275) bedrückt wird. Vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 536 ff. *β*) Anders als bei Ambrosius (z. B. de fide IV, 10, 124: *per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem*), tritt in Aug. Abendmalslehre der symbolische Charakter ganz in den Vordergrund. *Non dominus dubitavit dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui* (c. Adimantum Manich. 12, 3. in ps.

3, 1). Dem entspricht die Sakramentsgabe. Der Leib des Herrn ist der mystische Leib oder die Kirche: *hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum quod est sancta ecclesia* (in Joh. tr. 26, 15. 14. serm. 272. civ. dei XXI, 25, 2) oder auch: *hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum: in Christo manere et illum manentem in se habere* (in Joh. tr. 26, 18. civ. dei XXI, 25, 4). Ja Aug. kann sich auch so ausdrücken, daß das Essen des Leibes des Herrn sei: *suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit* (doctr. christ. III, 16, 24)[1]). Freilich fehlt es nicht an Stellen, in denen Aug. sich anders und voller ausdrückt, vom Genuß des Leibes Christi etc. spricht (z. B. sermo 131, 1. bapt. V, 8, 9), aber sein eigentlicher Gedanke ist doch ein anderer, wobei aber auch hier an eine reale Gabe zu denken ist. Diese Abendmalslehre Aug. trägt mehr rechte Religiosität in sich als seine Tauf- und Gnadenlehre, indem hier doch die persönliche Art der Gemeinschaft mit Gott zu ihrem Recht kommt. Im Übrigen muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß nach Aug. Ansicht, Christus seiner Gottheit nach zwar allgegenwärtig ist, daß aber seine Menschheit sich an einem Ort im Himmel befindet: *ubique totum praesentem esse non dubites tanquam deum . . . et in loco aliquo caeli propter veri corporis modum* (ep. 187, 12, 41) — auch hierin das Muster mittelalterlicher Theorien. — Die Genialität Aug. tritt zu Tage in der Deutung, welche er dem Meßopfer gegeben hat: die *congregatio sanctorum* bringt sich Gott dar, in guten Werken, unter ihrem Haupt Christus. *Hoc est sacrificium christianorum: multi unum corpus in Christo* (civ. dei X, 6). *Cuius rei* (des Opfers Christi) *sacramentum* (symbolische Nachbildung) *quotidianum voluit esse ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre* (ib. X, 20). *γ)* Über das *sacramentum ordinis* s. S. 293 und vgl. Reuter a. a. O. S. 253. 264 ff.

1) Ich übergehe absichtlich die nach dogmengeschichtl. Tradition hier regelmäßig angezogene Stelle: *quid paras dentes et ventrem: crede et manducasti* (in Joh. tr. 25, 12), denn in dem Zusammenhang hat Aug. an das Abendmal hier nicht gedacht. Die Speise ist das von Gott gegebene Gebot, der Glaube an Christus. Um diese zu genießen bedarf es nicht der Zäne, sondern des Glaubens, vgl. die gleiche Ausdrucksweise ib. 26, 1: *credere enim in eum hoc est manducare panem vivum, qui credit manducat,* und 35, 3: *mente non ventre.*

f) Aber die dargestellten Gedanken Aug. geben nur eine Seite seines Kirchenbegriffes wieder. Erinnern wir uns dessen, daß die Eingießung des Geistes und der Liebe den Christen macht (S. 276), so verstehen wir, daß wir einer weiteren Gedankenreihe Aug. begegnen. α) Die Guten, welche den Geist und die Liebe haben, bilden unter sich eine Gemeinschaft (*congregatio, compages*). Diese Heiligen sind die unbefleckte Braut Christi, seine Taube und das Haus Gottes, der Fels, auf dem der Herr seine Kirche baut, die Kirche, welche Gewalt hat zu lösen und zu binden (unit. eccl. 21, 60. c. litt. Pet. II, 58, 246. bapt. VII, 51, 99). Nicht das äußere Sein in der Kirche oder der Sakramentsgenuß entscheidet über die Zugehörigkeit zur Kirche in diesem Sinn. *Nec ideo putandi sunt esse in Christi corpore quod est ecclesia, quia sacramentorum eius corporaliter participes fiunt . . . non sunt in illa ecclesiae compage quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incrementum dei* (c. litt. Pet. l. c.). Diese durch Geist und Liebe geeinte Gemeinschaft der Heiligen[1]) ist es, durch deren Gebet die Sünden vergeben, durch deren Vermittlung die Gnadengaben erteilt werden. Auf sie beziehen sich diese großen Verheißungen, und nicht auf die Beamten der Kirche. *Sacramentum gratiae dat deus etiam per malos, ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos. Et ideo remissionem peccatorum vel per se ipsum facit vel per illius columbae membra, quibus ait: si cui dimiseritis, dimittuntur etc.* (bapt. V, 21, 29). *An forte per orationes sanctorum spiritualium qui sunt in ecclesia, tanquam per columbae creberrimum gemitum, magnum geritur sacramentum et occulta dispensatio misericordiae dei, ut eorum etiam peccata solvantur qui non per columbam sed per accipitrem baptizantur?* (ib. III, 17, 22; 18, 23). Das ist es um die Gemeinschaft der Guten und Frommen, sie lieben Gott und lieben sich unter einander, sie beten für die Kirche. Das ist die *invisibilis caritatis compages* (bapt. III, 19, 26). Aber dieselbe ist vorhanden und denkbar lediglich innerhalb der katholischen Kirche, Trennung von dieser ist zugleich Verleugnung des Geistes

1) Der Ausdruck *communio sanctorum* findet sich im 1. Kanon der Synode zu Nimes (394, Hefele CG. II^2, 62), und bei den Donatisten (Aug. in ps. 36. serm. 2, 20 und opp. XVII, 2532), bei Aug. selbst serm. 52, 3, 6 vgl. *communio malorum* (bapt. VII, 25, 49). Später steht der Ausdruck bekanntlich im Symbolum (Nicetas v. Romatiana b. Caspari, Anecdota 355. Faust. v. Riez ib. 338. Ps. Aug. serm. 240. 241. 242).

und der Liebe (ep. 141, 5 und die S. 291 angef. Stellen). β) Aber klafft die Kirche nicht so auseinander in zwei Kirchen, die gemischte Kirche der Gegenwart und die reine der Zukunft (donat. Einrede, brevicul. III, 10, 19)? Durch mancherlei Vergleiche tritt Aug. diesem Einwand entgegen. Es handelt sich um ein gegenwärtiges Verhältnis. Gute und Böse sind in der Kirche mit einander vermengt, nach Christi Gebot lassen sich letztere äußerlich nicht ausscheiden, innerlich freilich sind sie ganz geschieden von den Frommen (c. ep. Parm. III, 2, 12. c. Cresc. III, 65, 73. bapt. VI, 3, 5; VII, 51, 99), gerade so wie die Häretiker: *sive intus versari videantur sive aperte foris sint, quod caro est caro est . . . Et semper ab illius ecclesiae quae sine macula et ruga est, unitate divisus est, etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur* (bapt. I, 17, 26 dazu VII, 51, 99 extr.). Aber: *malos . . . tolerat in communione sacramentorum* (serm. 214, 11). Es ist ein Verhältnis wie zwischen Weizen und Spreu auf der gleichen Tenne (bapt. V, 21, 29), der Zugehörigkeit zum Hause und dem im Hause Sein (ib. VII, 51, 99), dem äußeren und inneren Menschen (brev. III, 10, 20), oder aber: *sic sunt in corpore Christi quomodo humores mali* (in 1. Joh. tr. 3, 4). Somit kann geredet werden von *domini corpus verum atque permixtum* oder *simulatum*, von einer *permixta ecclesia*. Also im eigentlichen Sinne Kirche sind nur die Guten und Heiligen, nur scheinbar gehören Gottlose und Häretiker zur Kirche wegen der *temporalis commixtio et communio sacramentorum* (doctr. christ. III, 32, 45). Man sieht, Aug. trägt in gewissem Sinn der donatistischen Forderung Rechnung, nur daß er die Scheidung, die jene äußerlich vornehmen wollten, geistig vollzog. *Nos recessionem spiritualiter intelligimus, illi corporaliter* (serm. 88, 20, 23). Kritisch angesehen, ist der donat. Vorwurf so unberechtigt nicht, denn die Kirche der Sakramente läßt sich nur schwer mit der Kirche der Gnade begrifflich einigen. γ) Das hängt mit Aug. Gnadenbegriff zusammen. Die Schwierigkeit wächst, wenn man die Prädestinationslehre heranzieht. Die *invisibilis caritatis compages* ist nicht identisch mit dem *numerus praedestinatorum*. Wie letzterer über die Grenzen der Kirche hinausreicht (S. 280), so können zu ersterer solche gehören, die nicht in letzterem sind, also das *donum perseverantiae* nicht haben (corr. et grat. 9, 22; don. persev. 2, 2). Praktisch freilich hat Aug. diese Discrepanz ebensowenig empfunden, als die zwischen der inneren und äußerlichen Kirche. Daß sie besteht, läßt sich nicht ableugnen, wenngleich Aug. nur vereinzelt die

Begriffe Kirche und Prädestination combinirt[1]). Somit kann von einem zweifachen resp. dreifachen Kirchenbegriff Aug. geredet werden. Vgl. Reuter a. a. O. S. 47 ff. Seeberg a. a. O. S. 49 ff.

g) Endlich muß noch erwänt werden, daß Aug. den Begriff des Reiches Gottes auch auf die Kirche der Gegenwart angewandt hat, wärend sonst die alte Kirche unter dem Reich das Resultat und Ziel der Entwicklung der Kirche erblickte[2]), das höchste Gut also der Zukunft zuwies. Nun aber sagt Aug.: *ecclesia et nunc est regnum Christi regnumque caelorum* (civ. dei XX, 9, 1). Diese Aussage hat zunächst nur den Sinn, daß die Heiligen das Reich Christi sind, die mit ihm herrschen. Aber freilich wird diese Herrschaft sogleich beigelegt den *praepositi, per quos ecclesia nunc gubernatur* (ib. § 2). Das Reich Gottes ist also für Aug. wesentlich identisch mit den Frommen und Heiligen, es ist aber auch die bischöflich organisirte Kirche. Der Gegensatz zwischen der *civitas dei* und der *civitas*[3]) *mundi* oder *diaboli* ist für Aug. freilich der Gegensatz des Christentums und des Heidentums (in den ersten 10 Büchern), der Guten und der Bösen, einschl. Engel und Teufel, (civ. dei XII, 1; 27, 2) oder der Heiligen und der Ungerechten auch innerhalb der Kirche, der Geistlichen und Fleischlichen, der Gottesliebe und Selbstliebe, der Gnade und Natur, der zur Herrlichkeit und der zur Pein Vorausbestimmten (z. B. XX, 9, 3; XIV, 1; 4, 2; 28; XV, 1. 2; 16, 3). Nirgends wird nun zwar die böse Welt dem Staat als solchem gleichgesetzt. Aber indem die *civitas dei* als die empirische Kirche gefaßt wird und gefaßt werden kann, legt es sich dem Leser nahe bei der *civitas mundi* concret an den Staat zu denken (z. B. XIV, 28; XV, 4; I, 35). Dazu kommt, daß, wiewol Aug. ein Verständnis für die Notwendigkeit des (christlichen) Staates und des irdischen Rechtes hat

1) Man lese de bapt. V, 27, 38: Die Kirche als verschlossener Garten, Paradies etc. sind die *sancti et iusti.* Dafür wird dann eingesetzt: *numerus certus sanctorum praedestinatus,* woraus sich ergibt: *numerus iustorum.* Nun aber leben von den *praedestinati* zur Zeit noch manche fleischlich, ja nichtswürdig, sind Heiden und Häretiker. Und doch sollen jetzt alle diese die Kirche oder jenen verschlossenen Garten etc. ausmachen, die ursprünglich aus Heiligen und Gerechten bestand, vgl. Seeberg S. 53.

2) S. z. B. Did. 10, 5. Cypr. de op. et eleem. 9. de unit. eccl. 14. Hieron. adv. Iovin. II, 19. So auch Aug. selbst z. B. serm. 131, 6, 6.

3) *civitas* ist eigentlich als „Stadt“ gemeint (civ. dei XV, 1, 25), eine Bedeutung, die in dem weltgeschichtlichen Zusammenhang in die von „Staat“ übergeht, s. Reuter S. 131 f.

(XV, 4. in Joh. tr. 6, 25 f.), doch alles wirklich und bleibend Gute auf Seiten der Kirche ist. Hieraus ergiebt sich als die Aufgabe des Staates die Gebote Christi oder der Kirche auszufüren (XV, 2. ep. 138, 2, 14; 105, 3, 11). Von diesem Standpunkt aus hat Aug. — entgegen früherer Überzeugung (ep. 93, 5, 17) — von dem Staat die Anwendung von Machtmitteln wider Donatisten und Häretiker verlangt: *coge intrare* (Luc. 14, 23, s. ep. 93 u. 185. in Joh. tr. 11, 14). Wie so oft, laufen auch hier seine Gedanken aus in das vulgäre Christentum. Das großartige Werk über den Gottesstaat — es war mancher Auslegung fähig – ist zum Programm mittelalterlicher Kirchenpolitik geworden. Vgl. Reuter S. 111 ff.

Das sind die Grundzüge des „Kirchenbegriffes" Augustins. Die kirchengeschichtliche Macht der katholischen Tradition, der donatistische Gegensatz, die Grundtriebe seiner Gnadenlehre, die prädestinatianische Theorie, eine großartige Geschichtsanschauung sind die Fäden gewesen, aus denen dieses Gewebe entstand. Die besten und schlimmsten Elemente berüren sich in ihm, es ist evangelisch und katholisch, welterhaben und weltverflochten, himmlisch und irdisch, war und unwar in Einem, theoretisch betrachtet: eine Misbildung one Gleichen, praktisch angesehen: eine Fülle großer Conceptionen und Antriebe, kein Organismus aber ein Kessel voll gärender Elemente.

§ 32. Augustins kirchlich theologische Gesammtanschauung nach dem Enchiridion ad Laurentium.

An Origenes (*de principiis*) und seine Schule, Gregor v. Nyssa (*Catech. magna*), Johannes v. Damascus (*de fide orth.)*, Lactantius (*Institut.*) erinnern wir uns, indem wir daran gehen, Aug. theologischen Entwurf einer Gesammtdarstellung des Christentums zu betrachten[1]).

Fide, spe, caritate colendum deum (1, 3): das ist das Thema des Buches. Es ist die Frage *quid credi, quid sperari debeat, quid amari.* Die Warheiten, die mit dem natürlichen Erkenntnisvermögen zu erkennen sind, sind *ratione* zu verteidigen, was hierüber hinausgeht: *sine ulla dubitatione credenda sunt testibus, a quibus ea quae divina vocari iam meruit scriptura confecta est, qui ea sive per corpus sive per animam, divinitus adiuti, vel videre vel etiam praevidere potuerunt* (4). Das ist das *initium fidei quae per dilectionem operatur,* das die höhere Stufe im Schauen hat (5). Dies ist der katholische Glaubens-

1) Geschrieben etwa 421.

begriff (vgl. assensio 7, 20 und s. S. 275) und die scholastische Einteilung der christlichen Lehre in natürliche und offenbarte Warheiten[1]). In Kürze gesagt hat der Glaube sein Objekt im Symbolum, Hoffnung und Liebe betätigen sich im Gebet (dem Vaterunser, 2, 7). Bei der Frage: *quid credendum sit quod ad religionem pertineat,* hat man nicht an die Einsicht in die physikalischen Gesetze des Weltalls zu denken: *satis est christiano rerum creatarum causam, sive caelestium sive terrestrium . . . non nisi bonitatem credere creatoris . . . nullamque esse naturam quae non aut ipse sit aut ab ipso* (3, 9). Dieser Gott ist der trinitarische. Die Welt ist gut geschaffen und auch das Böse ordnet sich ihrer Harmonie ein (10). Das Böse ist *privatio boni* (11). Das Seiende ist gut, weil aus Gott, auch das Böse ist, sofern es ist, gut: *bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam* (4, 12). Als Privation am Sein setzt das Böse ein seiendes Gutes voraus: *non potest esse malum, nisi aliquod bonum* (13 ff.). Nicht den Weltzusammenhang, wol aber *bonarum et malarum rerum causas* muß der Christ kennen, um Irrtum und Elend vermeiden zu können (5, 16). Irren heißt Falsches für war halten (17). Der schlimmste Irrtum ist, daß der Mensch das nicht glaubt, was zum ewigen Leben fürt, aber glaubt was zum ewigen Tode fürt (6, 18). Nicht jeder Irrtum ist Sünde und die Behauptung der Akademie, daß jede *assensio* suspendirt werden müsse, falsch. Gäbe es dann doch keinen Glauben: *si tollatur assensio, fides tollitur, quia sine assensione nihil creditur* (7, 21). In Dingen, die keine Beziehung haben auf den Weg, der uns zu Gott fürt oder den in der Liebe tätigen Glauben an Christus, ist der Irrtum (*salva fide*) keine Sünde oder doch nur *minimum atque levissimum peccatum,* jedenfalls aber ist er zu den *mala huius vitae* zu rechnen (21). Sünde aber ist die Lüge, denn *verba propterea sunt instituta, non per quae se homines invicem fallant, sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat* (22). Was wir kennen müssen, um nicht in Sünde zu fallen, sind

1) Dabei ist zu beachten, daß Aug. eine Reihe physischer und metaphysischer Spekulationen von den Glaubensobjekten ausgeschlossen hat (3, 9; 5, 16; 7, 21; 15, 58 f. 66; 29, 86. 92). Die katholische Warheit ist in dem Symbol zusammengefaßt (in Joh. tr. 98, 7), der Inhalt des *bene credere* ist der trinitarische Gott und daß das Wort Fleisch wurde (ib. 18, 2; 74, 1. ep. 120, 2), aber der ware katholische Glaube schließt auch die pelagianische Lehre aus (in Joh. tr. 67, 3). — Die höchste und maßgebende allein irrtumsfreie Autorität ist für Aug. die heil. Schrift, z. B. doctr. christ. II, 8. ep. 82, 1, 3. unit. eccl. 3, 5. bapt. II, 3, 4. civ. dei XI, 3.

somit die Ursachen des Guten und Bösen, nämlich: *rerum . . . bonarum causam non esse nisi bonitatem dei, malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, hominis postea* (8, 23). Das *primum malum* des Menschen ist das *nolle* dessen, was Gott will, daraus ergibt sich die *ignorantia rerum agendarum et concupiscentia noxiarum*, sodann *error*, *dolor*, *metus* d. h. die ganze *miseria* der Menschen, sowie *corporis mors* (24 f.). Adam hat nun durch seine Sünde *stirpem suam . . . in radice vitiaverat, poenae mortis et damnationis obstrinxit.* Alle die *per carnalem concupiscentiam* erzeugt werden, haben das *originale peccatum* (26). Das ganze Geschlecht liegt also im Bösen und untersteht der *ira dei iustissima.* Diese zeigt sich sowol darin, daß die Bösen selbstwillig ihrer Concupiscenz frönen, als darin, daß sie wider ihren Willen von Strafen betroffen werden. Aber Gott ist nicht nur *iustus*, sondern auch *misericors* [1]), daher überläßt er die Menschen nicht ihrem verdienten Geschick (27). Da die Engel nun aber nicht durch natürliche Abstammung verbunden sind, hat der Fall der bösen auf die guten Engel keine Wirkung ausgeübt (9, 28). Einen (vielleicht reichlicheren) Ersatz für die gefallenen Engel sollte die Menschheit bilden (29). Der Teil des Menschengeschlechtes aber, dem Gott Befreiung versprach, kommt dazu nicht durch den freien Willen, denn dieser ist verloren, sondern nur durch die Gnade. Als Gottes Knechte werden sie warhaft frei (30). Schon der Glaube ist eine Gabe Gottes (31). Gott allein wirkt in uns das Wollen und Vollbringen (Phil. 2, 13. Röm. 9, 16). *Nolentem praevenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit.* Es ist falsch zu sagen: *non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia dei,* denn Gott wirkt alles (32). *In hac ira cum essent homines per originale peccatum, tanto gravius et perniciosius quanto maiora vel plura insuper addiderant, necessarius erat mediator, hoc est reconciliator qui hanc iram sacrificii singularis . . . oblatione placaret.* Die *ira dei* ist nicht eine *perturbatio qualis est in animo irascentis hominis,* sondern *vindicta eius, quae non nisi iusta est* (10, 33). Der *mediator* ist Mensch geworden *(non in carnem divinitate mutata),* sündlos: *non qualis de utroque sexu nascitur per concupiscentiam carnis cum obligatione delicti,* sondern von der Jungfrau, deren *integritas* bei der Geburt nicht ver-

1) Diese Gegenüberstellung, die uns schon früher begegnet ist (S. 80. 241. 268, nnd schon Marcion S. 64), ist seit Aug. für die Dogmatik maßgebend geworden.

letzt wurde (34), Christus war Gott und Mensch (35). Nicht ein Verdienst des Menschen Jesus bewirkte diese Vereinigung, sondern nur die Gnade (11, 36), ist doch seine menschliche Geburt auch ein Werk des heil. Geistes (37). Aber Christus ist darum nicht seiner Menschheit nach ein Son des Geistes, wie, nach seiner Gottheit, ein Son des Vaters (12, 38 f.). Die Gnade Gottes zeigt sich aber an der Menschwerdung, *qua homo, nullis praecedentibus meritis . . . verbo dei copularetur in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset filius dei qui filius hominis, et filius hominis qui filius dei* (40). Der schlechthin sündenfreie Christus ist nun *peccatum* genannt worden, weil im A. T. die Sündopfer auch so bezeichnet wurden. Christus ist daher: *sacrificium pro peccatis, per quod reconciliari valeremus.* Er wurde zur Sünde *similitudine carnis peccati, ut . . . ita quodammodo peccato moreretur, dum moritur carni, in qua erat similitudo peccati . . . nostram ex morte veteri, qua in peccato mortui fueramus, reviviscentem vitam novam sua resurrectione signaret* (13, 41). Also: Christus starb als Sündopfer, als unser Repräsentant, er erstand zum Zeugnis des uns durch ihn gewordenen neuen Lebens. Ein Abbild dessen ist die Taufe: wir sterben der Sünde und leben durch das Bad der Wiedergeburt (42). Alle bedürfen daher der Taufe, die Kinder sterben durch sie der Erbsünde, die Erwachsenen auch den zu dieser hinzugefügten Sünden (43). Es handelt sich dabei um die *remissio peccatorum* (44 u. 51, vgl. S. 275. 295). *Parentum quoque peccatis parvulos obligari, non solum primorum hominum sed etiam suorum, de quibus nati sunt, non improbabiliter dicitur* (vgl. Ez. 18, 2). Die Taufe aber dient wesentlich der Lösung von der Erbsünde, da die einzelnen Sünden auch durch die Buße geheilt werden können (46). Die Erbsünde, als die Wurzel aller Sünde, wird aufgehoben und getilgt nur durch den einigen Mittler, den Menschen Jesus (14, 48). Christi Taufe hat nicht für ihn, sondern für uns Bedeutung: *ut magna commendaretur humilitas.* Dasselbe gilt von seinem Tode: *ut diabolus veritate iustitiae, non violentia potestatis oppressus et victus, quoniam ipsum sine ullo peccati merito iniquissime occiderat, per ipsum iustissime amitteret quos peccati merito detinebat* (49). Von der durch Adam auf allen lastenden Verdammnis wird man nur als in Christus Wiedergeborener frei (51). Und zwar so: *quemadmodum in illo vera mors facta est, sic in nobis vera remissio peccatorum, et quemadmodum in illo vera resurrectio, ita in nobis vera iustificatio.* Ersteres geschieht in der Taufe, die aber auf das andere abzweckt

(52 vgl. oben S. 295). Wie hierin Christus unser Vorbild ist, so überhaupt in seiner Geschichte: *ut his rebus non mystice tantum dictis, sed etiam gestis configuraretur vita christiana quae hic geritur* (53). Die Wiederkunft zum Gericht fällt nicht unter diesen Gesichtspunkt (54). Das was wir die „Lehre von Christi Werk" nennen, wird von Aug. unter dreifachem Gesichtspunkt dargestellt: als Sündopfer, durch das wir in der Taufe Sündenvergebung erlangen, als Befreiung vom Teufel und als Ur- und Vorbild für den Christen[1]).

1) § 41. 42. 48. 51. 52. 53 bieten ziemlich vollständig die Gesichtspunkte, unter welche Aug. das Werk Christi gestellt hat. Dazu einige weitere Nachweisungen. Der leitende Gedanke ist der: Christus das Haupt, die Gemeinde (die Prädestinirten in Joh. tr. 111, 1) sein Leib; was sein ist und er erworben, gehört ihr (pecc. mer. et rem. I, 26, 39. civ. dei XVII, 15. in Joh. tr. 21, 8; 108, 5. serm. 117, 10, 16). Er, der Mensch wurde und Gott blieb, ist als Mensch der Mittler oder der Weg zu Gott (so oft nach 1. Tim. 2, 5, z. B. civ. dei XI, 2; XXI, 16; IX, 15, 2. in Joh. tr. 82, 4; 105, 7). Daher die Regel vom Menschen Jesus zu Gott: *si vultis pie et christiane vivere, haerete Christo secundum id quod pro nobis factus est, ut perveniatis ad eum secundum id quod est et secundum id quod erat* (in Joh. tr. 2, 3; 13, 14 vgl. die Stellen S. 212). Das Haupt offenbart und erwirbt seinen Gliedern nun das gesammte Heil (civ. dei X, 32, 3). Genauer angesehen hat Christus 1) durch sein Blut uns Vergebung der Sünden gebracht, durch sein Opfer uns von Sünden gereinigt, ein Lösegeld für uns erlegt, den Zorn Gottes weggenommen, uns die Gerechtigkeit geschenkt, uns mit Gott versönt und ist unser Fürsprecher geworden (z. B. in Joh. tr. 92, 1; 98, 2; 119, 4; 3, 13; 41, 6; 4, 2; 123, 4; 14, 13, dazu civ. dei VII, 31; X, 24. doctr. chr. I, 15. 17. serm. 134, 4. 5; 155, 8; 19, 3; conf. IX, 13; X, 43); 2) die Menschen aus der Gewalt des Teufels befreit, der sich an dem Fleisch des gerechten Christus one Recht vergriff, und dem dieses daher zur *muscipula* wurde (serm. 134, 3, 4; 5, 6. in Joh. 52, 6); 3) hat Christus als *mediator* uns Gott, seine Weisheit und Liebe in seiner Person und seinem Werk offenbart: *quod ergo reconciliati sumus deo per mortem filii eius, non sic . . accipiatur, quasi ideo nos reconciliaverit ei filius, ut iam inciperet amare quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici et invicem diligant qui oderant invicem, sed iam nos diligenti reconciliati sumus ei, cum quo propter peccatum inimicitias habebamus* (in Joh. tr. 110, 6, dazu 2, 16. sermo 174; 126, 4, 6), durch diese Liebe werden wir zur Gegenliebe angeregt (de cat. rud. 4, 7. 8); 4) hat Christus uns ein Beispiel und Vorbild der Demut, Geduld und Gottgelassenheit gegeben (z. B. civ. dei XVIII, 49. in Joh. tr. 4, 13; 25, 16. 18; 51, 11; 58, 4 ff.; 113, 4; 116, 1; 119, 2), aber *animalis homo . . . non percipit . . . quid credentibus crux conferat Christi, et putat hoc illa cruce actum esse tantummodo, ut nobis usque ad mortem pro veritate certantibus imitandum praeberetur exemplum* (in Joh. tr. 98, 3); 5) hat Christus uns durch seine

Nachdem so von Gott, der Creatur, Sünde, Gnade, sowie von Christus geredet, kommt Aug., dem Symbolum folgend, zu dem heil. Geist. An die Trinität schließt sich die Kirche: *rectus confessionis ordo poscebat, ut trinitatem subiungeretur ecclesia, tanquam habitatori domus sua et deo templum suum et conditori civitas sua.* Dabei ist nicht nur an die auf Erden pilgernde Christenheit zu denken, sondern auch an die vollendeten Christen und die Engel (15, 56). Sodann wird von den Engeln gesprochen, wobei Aug. sein Nichtwissen hinsichtlich der Rangordnung oder der Zugehörigkeit von Sonne und Mond (Orig. S. 110) zu den Engeln, oder der Art der Leiblichkeit bei Engelerscheinungen eingesteht (58 f.). Wichtiger ist es zu unterscheiden, wenn der Satan sich in einen Engel des Lichtes verwandelt, um ihm nicht auf seine Irrwege zu folgen[1]) (60). Die Kirche ist also in die irdische und himmlische zu teilen. Die Erlösung durch Christus erstreckt sich gewissermaßen auch auf die Engel, sofern durch sie die Feindschaft zwischen Engeln und Sündern aufgehoben und jener durch den Engelfall notwendige Ersatz geboten wird. Daher Ephes. 1, 10, das Himmlische wird durch Christus mit dem Irdischen und dieses mit jenem in Frieden geeint (61. 62). Vollkommen ist dieser Friede für uns erst im jenseitigen Schauen (63), er ist aber schon durch die Sündenvergebung da. Daher folgt im Bekenntnis die *remissio peccatorum.* Es beginnt die Erneuerung (*incipit renovatio*) mit der Tilgung der Erbsünde durch die Taufe, aber jeder bedarf noch weiter der Sündenvergebung, da er, vielleicht one *crimen,* aber nicht one Sünde ist (64). Aber auch *de ipsis criminibus* darf man an der *misericordia dei* nicht verzweifeln. Die Kirche excommunicirt einen solchen. Aber er soll Buße tun, an sich kommt es nicht auf die *mensura temporis,* sondern *doloris* an. Da nun aber nur in der Kirche Sünden vergeben werden, sind *tempora poenitentiae, ut fiat*

Menschwerdung, wie besonders durch den Tod und die Auferstehung, die Unsterblichkeit gebracht, um uns so zu Göttern zu machen: *deos facturus qui homines erant, homo factus est qui deus erat* (serm. 192, 1; 166, 4), aber auch: *deum amando efficimur dei* (serm. 121, 1). — Nicht eine zusammenhängende Theorie, sondern Elemente religiöser Anschauung, die genuin christlich sind, bietet Aug.; auch hierin hat er dem Abendland den dogmatischen Stoff überliefert. Vgl. Kühner, Aug. Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi, 1890.

1) Dieses ist freilich schwer, aber *ipsa huius rei difficultas ad hoc est utilis, ne sit spes sibi quisque aut homo alter alteri, sed deus suis omnibus.*

satis etiam ecclesiae, festgestellt (65). Es treffen aber zeitliche Strafen auch die Wiedergeborenen, damit die Schuld ihnen nicht für die Ewigkeit aufbewart bleibe (66). Nun gibt es aber katholische Christen[1]), die meinen, daß sie, wenn sie getauft sind, und glauben d. h. nicht von Christi Namen abfallen, trotz schwerster Sünden, *quae nec diluant poenitendo nec eleemosynis redimant,* selig würden: *salvi futuri per ignem, licet pro magnitudine facinorum flagitiorumque diuturno, non tamen aeterno igni puniri* (cf. 1. Kor. 3, 11 ff.). Allein selig macht nur der in den Werken wirksame Glaube, der Glaube one Werke macht nicht selig (67). Das Feuer in der zu Grunde liegenden Bibelstelle geht auf den Schmerz, den der Mensch erträgt, indem er heiß Begehrtes aufgibt (68). Aug. läßt es offen[2]), ob nicht für solche, die sich durch Buße, besonders Almosen, Vergebung erworben haben, auch nach diesem Leben ein Reinigungsfeuer existirt: *nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusve salvari* (69). Erläuternd fügt Aug. hinzu, daß man durch Almosen freilich nicht täglich die Sünden, die von Gottes Reich ausschließen, gut machen, oder gar das Recht zu künftigen Sünden durch sie sich erkaufen könne (16, 70).

Aug. wendet sich nun dem Bußwesen zu. *De quotidianis autem brevibus levibusque peccatis . . . quotidiana fidelium oratio satisfacit,* nämlich die 5. Bitte des VU. Dieses Gebet löscht aber auch schwerere Vergehen aus, von denen der Christ sich abwendet — wenn er auch seinen Schuldigern vergibt. Denn auch Vergeben ist ein Almosen, geradeso wie alle die guten Werke, die man an Notleidenden tut. *Multa itaque genera sunt eleemosynarum, quae cum facimus, adiuvamur, ut dimittantur nostra peccata* (71. 72). Das Verzeihen und die Feindesliebe sind das beste Almosen (73). Nur wer zu vergeben bereit ist, empfängt Vergebung (74). Nur der, der auch sein Leben bessert, wird rein durch Almosen (17, 75). In

1) Über die Ansicht dieser *fratres laici* vgl. retract. II, 38. de fide et operibus. civ. dei XXI, 19 ff. Mit der evangelischen Glaubensgerechtigkeit stehen diese Leute in keinerlei Zusammenhang (gegen Harnack Ztschr. f. Theol. u. K. 1891, S. 165 ff.), sie anticipiren vielmehr den extremsten Katholicismus: Wer die kirchliche Lehre angenommen hat, getauft wurde, das Abendmal empfing und in der Kirche bleibt, wird selig, ganz abgesehen von seinem sittlichen Leben, dessen Schäden im Fegfeuer reparirt werden.

2) So auch civ. dei XXI, 26, 4.

gewissem Sinn freilich ist Alles mit dem Almosen gegeben, wenn man nämlich sich selbst das Almosen gibt, das man sich schuldet, d. h. daß wir uns selbst in unserem Elend durch Gottes Erbarmen aufsuchen (76)[1]. Die — im Obigen vorausgesetzte — Einteilung der Sünden in *peccata levia* und *gravia* läßt sich mit unseren Mitteln nicht ausfüren. Aber sie wird bestätigt durch derartige Concessionen, wie 1. Kor. 7, 5 ff.; 6, 1 ff. (78). Anderes, was uns leicht dünkt („du Narr"), ist schwer nach der Schrift (79). Manche Sünde aber, die schwer ist, wird auf Grund der Macht der Gewonheit von uns für leicht gehalten (80). Wir können den Sünden nicht widerstehen, sie mögen aus *ignorantia* oder *infirmitas* herstammen: *nisi divinitus adiuvemur* (19, 81). Auch zur Buße treibt uns das Erbarmen (82). Wer die Sündenvergebung in der Kirche nicht glaubt oder sie verachtet, ist der unvergebbaren Sünde wider den heil. Geist schuldig (83)[2].

1) Ebenso sermo 87, 9, 10.

2) Aug. Anschauung von der Buße ist im enchir. wesentlich vollständig vorgetragen. Sie ist nur die Fortsetzung der altkatholischen Lehre (S. 153 ff.). Wärend der Orient zwar auch eine Bußordnung (s. Greg. Thaumat. ep. canonica u. Basil. ep. 199. 217) besaß, scheint die Bußdisciplin dort zu keiner Entwicklung gekommen zu sein (vgl. die Homilien des Chrysostom. über die Buße). — Die Voraussetzung der abendländischen Anschauung ist die Unterscheidung von *peccata venialia, quotidiana, minuta* und *crimina damnabilia* oder *peccata grandia* z. B. Idololatrie, *constellationes mathematicorum*, Häresie, Schisma, Mord, Ehebruch, Hurerei, Raub, Diebstahl, falsches Zeugnis (perf. iust. 9, 20. in Joh. tr. 12, 14. op. imp. II, 97. serm. 56, 8, 12). Nimmt man die Buße vor der Taufe hinzu, so ergibt sich eine dreifache Buße: 1) Die Buße für Sünden, die vor der Taufe begangen wurden; bei Kindern: *prodest eorum fides, a quibus offeruntur* (serm. 351, 2, 2). 2) Die Buße für die täglichen leichteren Sünden, *cuius actio per totam istam vitam*, die *poenitentia quotidiana*, die dem Menschen eine *quotidiana medicina* der Sündenvergebung bringt (die Gnade liebt Aug. als „Medizin" zu bezeichnen), sie geschieht durch das tägliche Beten des VU. (5. Bitte), sowie durch Almosen und Fasten (serm. 351, 3, 3 ff.; 352, 2, 7; 18, 5; 58, 5, 6. de symbolo 7, 14. civ. dei XXI, 27, 4 u. o. vgl. dazu Ambros. de poenit. II, 5, 35: *qui agit poenitentiam non solum diluere lacrimis debet peccatum suum, sed etiam emendatioribus factis operire et tegere delicta superiora, ut non ei imputetur peccatum*). 3) Die Buße im eigentlichen Sinn (*poenitentia gravior et luctuosior, in qua proprie in ecclesia vocantur poenitentes*) betrifft diejenigen, welche von der *communio sacra* (Ambros. ib. I, 15, 78) oder dem Abendmal wegen grober (vom Dekalog verwehrter) Sünden ausgeschlossen wurden. Sie sollen ein Bekenntnis vor dem Bischof ablegen, der ihnen eine Satisfaktion zumißt und, falls die Sache öffentlich

Endlich kommt Aug. zu der Auferstehung. Nach einigen Bemerkungen über den Auferstehungsleib der *abortivi foetus* (20, 85 f.), der Misgeburten (87) zeigt er, daß für Gott die menschliche Materie nicht verloren geht (88), daß Gott den ganzen Leib in der Auferstehung wiederherstellt, wobei es nicht nötig ist, daß jede Partikel der Materie zu dem Gliede wird, zu dem sie einst gehörte (89). Die Leiber werden einander nicht gleich sein (z. B. *vocum, quibus cantus impletur*), aber auch nicht häßlich (mager oder dick). Es sind *spiritalia corpora*, aber der Substanz nach *caro*, die aber in allem dem Geist dient (90. 91)[1]. Auch die Verdammten haben einen Leib, ein ständiges Sterben und Verwesen ist ihr Los (92). Das ist der zweite Tod. Die *damnatio* ist abgestuft je nach dem Schuldmaß, am geringsten für die Kinder. *Mitissima sane omnium poena erit eorum qui praeter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt* (93). An diesem doppelten Ausgang werden wir einst erkennen, warum der eine errettet wurde, der andere dem Gericht überlassen blieb. Es wird klar, *quam certa, immutabilis, efficacissima sit voluntas dei* (21, 94. 95). Da Gott Böses zuläßt, so muß dessen Dasein gut sein, sonst würde der allmächtige Wille es nicht zulassen (96). Was Gott will, das tut er, nun will er aber, daß alle selig werden (1. Tim. 2, 4 vgl. 23, 37), und doch werden es *multo plures* nicht (97). Gott wendet aus Barmherzigkeit den bösen Willen der einen zum Guten, one etwa künftige Werke zu berücksichtigen. Den anderen gegenüber ist er gerecht (22, 98 f.). Der Wille Gottes herrscht in Allem, auch im Bösen: *ut . . . non fiat praeter eius voluntatem quod etiam contra fit eius voluntatem* (23, 100 f.). Also: *nec inique aliquid facit*

bekannt geworden, vor der Gemeinde die Wiederaufnahme vollzieht (s. 351, 4, 7—10; 352, 3, 8. ep. 265, 7, dazu Can. 30 d. Synode z. Hippo v. J. 393 Hefele CG. II², 58). Diese Buße soll nur einmal, wie die Taufe, erteilt werden (ep. 153, 3, 7 vgl. Ambros. l. c. II, 10, 95, der Dekretalbr. des Papstes Siricius an Himerius a. 385 c. 5). So wird die Buße zur Fortsetzung der Taufe (ep. 56, 8, 12. init. Ambros. l. c. II, 11, 98: *bona ergo poenitentia, quae si non esset, omnes ad senectutem different ablutionis gratiam*), so wird aber auch die Buße veräußerlicht und der Gnade entgegengestellt, so wird endlich dem hierarchischen Gebäude ein neuer Stein eingefügt: *veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur . . a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum* (serm. 351, 4, 10). *Ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos qui de isto seculo vel non regenerati exeunt vel ligati* (ep. 228, 8).

1) Vgl. civ. dei XXII, 12 ff. 19 ff.

nec nisi volens quidquam facit et omnia quaecunque vult facit (102). Jetzt wendet sich Aug. zurück zu 1. Tim. 2, 4 (103) und versucht durch Umdeutung die Stelle conform zu machen dem Obigen (s. S. 280 Anm.). Der Wille des Menschen ist immer frei, auch dann oder grade dann, wenn er nicht mehr böse wollen kann (25, 105). Aber der freie Wille hätte — selbst im Paradiese nicht genügt, um die Unsterblichkeit zu verdienen, auch dort bedurfte es des *divinum adiutorium*, wieviel mehr nach dem Fall (106). Streng genommen, ist daher das ewige Leben nicht Lon, sondern Gnade. *Intelligendum est igitur etiam ipsa hominis bona merita esse dei munera; quibus cum vita aeterna redditur, quid nisi gratia pro gratia redditur* ?[1]) Gottes Barmherzigkeit ist Grund des Heils, niemand rüme sich daher (107). Auch der Mittler des Heils ist nicht nur Mensch, sondern auch Gott. Sein Werk wird beschrieben: *reconciliari nos oportebat deo usque ad carnis resurrectionem in vitam aeternam*, durch ihn ist die Auferstehung dargestellt, der Teufel besiegt, ferner: *exemplum obedientiae per hominem deum contumaci homini praeberetur*, und er zeigte durch seine Person den Menschen, wie weit sie von Gott abgewichen seien (108).

Nach dem Tod und vor der Auferstehung befinden sich die Seelen in *abdita receptacula*, wo es ihnen gut oder böse je nach ihrer Würdigkeit geht. Zur Erleichterung ihres Zustandes bedienen sich ihre Angehörigen des Meßopfers und der Almosen. Aber nur denen werden sie zu *propitiationes*, die es auf Erden verdient haben, daß sie ihnen dazu gereichen (die *non valde mali*. 20, 110)[2]). Die *civitas dei* wie die *civitas diaboli* (jene wie diese enthält Menschen und Engel) bestehen in Ewigkeit fort (111). An der ewigen Dauer der Höllenstrafen darf nicht gezweifelt werden. Nach Ps. 76, 10 könnte höchstens eine zeitweilige Linderung oder Unterbrechung angenommen werden. Indessen ist jener Zustand selbst schon schreckliche Qual: *perire a regno dei, exsulare a civitate dei, alienari a vita dei, carere tam magna multitudine dulcedinis dei* (112 f.).

Das sind die Lehren, *quae fideliter sunt credenda*. Aus dem Glauben ergibt sich die Hoffnung und die Liebe. Was wir hoffen, zeigt das VU. Wir hoffen nur auf Gott, nicht auf Menschen oder

1) Zu dieser Umdeutung des Verdienstbegriffes s. in Joh. tr. 3, 10: *dona sua coronat non merita tua*. grat. et lib. arb. 7, 16. Natürlich braucht Aug. das *meritum* auch im vulgären Sinn, z. B. ep. 214, 4. grat. et lib. arb. 1 in.

2) S. auch sermo 172, 2. civ. dei XXI, 27, 6.

auf uns selbst. *Ideo non nisi a domino deo petere debemus quidquid speramus nos vel bene operaturos vel pro bonis operibus adepturos* (27, 114). Es folgt eine kurze Erklärung des VU. nach Matth. und Luc. (115 f.).

Aug. kommt zur Liebe. *Cum quaeritur, utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur, quid credat aut speret, sed quid amet Qui non amat inaniter credit, etiamsi sint vera quae credit.* Der rechte Glaube ist der in der Liebe tätige. Die Liebe wird durch den Geist in uns ausgegossen, sie vernichtet die Concupiscenz und erfüllt das Gesetz (28, 117 vgl. S. 276 f.). Aug. skizzirt nun die sittliche Entwicklung: 1) *nulla resistente ratione secundum carnem vivitur, haec sunt prima hominis;* 2) *per legem cognitio peccati,* aber *sciens peccat . . . haec sunt secunda hominis;* 3) Glaube an Gottes Hilfe, *et agi homo coeperit dei spiritu, concupiscitur adversus carnem fortiore robore caritatis . . ., nondum tota infirmitate sanata, pia perseverantia; haec sunt tertia bonae spei hominis;* 4) *postrema pax restat, post hanc vitam. — Harum quatuor differentiarum prima est ante legem, secunda sub lege, tertia sub gratia, quarta in pace plena atque perfecta.* Den gleichen Gang hat die Heilsgeschichte genommen (118). Die Gnade aber bringt Sündenvergebung und Aufhebung des *reatus* (119). Jedes Gebot Gottes zielt ab auf die Liebe. *Quod vero ita fit vel timore poenae vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad illam caritatem, quam diffundit spiritus sanctus in cordibus nostris, nondum fit quemadmodum fieri oportet, quamvis fieri videatur* (121).

Nicht Grundlinien eines dogmatischen „Systems", sondern eine Zusammenstellung dessen, was Aug. für das Wesentliche in der christlichen Lehre ansah, bietet das Büchlein. Der große Grundzug seines Denkens waltet auch über dieser Darstellung, seine tiefsten Gedanken über Sünde, Gnade, Prädestination hat er in sie hineinverwebt, der metaphysische Hintergrund in der Gotteslehre ist wol zu bemerken und das eigentlich Hierarchische tritt merkwürdig zurück. Seine Gedanken hat er in dem Zusammenhang der Glaubensregel darzulegen gewußt. Aber doch hat Aug. wie überhaupt in seine Lehre, so selbst in diese kurze Darstellung fast alle Elemente des vulgären Katholicismus hineingezogen (Verdienstgedanken, Fasten, Almosen, dazu Hierarchismus, Sakramentsmagie, Heiligenkult, Reliquienverehrung, das asketische Lebensideal). Wo er hintrat, da grünte und blühte es, er wußte auch an das Äußerlichste das Tiefste zu knüpfen (z. B. oben über Verdienst und Almosen), die Steine wurden

in seiner Hand zu Brot. Aus dieser wunderbaren Gabe zu assimiliren und zu verklären begreift sich — zum Teil wenigstens — sein Einfluß auf die Kirche. Aber es versteht sich daraus ebenso, daß die locker zusammenhängenden, nur durch die Kraft seines religiösen Genies geeinten, Elemente seiner Anschauung eine durchgreifende reformatorische Wirkung auf das Ganze der kirchlichen Lehre nicht auszuüben vermochten. Er hatte die schöpferische Kraft des Reformators, aber ihm fehlte die Gabe niederzureißen. Aus jener Richtung versteht sich aber auch die Menge der Selbstwidersprüche, der sich kreuzenden Tendenzen in seiner Lehre (z. B. Prädestination und Kirche, Kirche und Kirche, Christus und Gnade, Gnade und Sakramente, die Gotteserkenntnis und der Gottesbegriff, Glaube und Liebe u. s. w.). Und dennoch haben die Gedanken dieses Mannes die Themata für die Frömmigkeit und die Theologie von mehr als einem Jartausend hergegeben. Niemand besaß den „ganzen“ Augustin, aber man lebte von den Fragmenten seines Geistes, von denen jeder annahm und verstand was ihm „gemäß“ war.

Fünftes Kapitel.

Der Augustinismus als Kirchenlehre. Der Abschluss der Lehrbildung in der alten Kirche des Abendlandes.

§ 33. Die semipelagianischen Streitigkeiten.

1. Aug. hat im Streit gegen den Pelagianismus gesiegt, aber seine Lehre war keineswegs in allen Consequenzen recipirt worden (s. S. 284 f.). Es waren besonders die Lehren von der absoluten Unfreiheit des Menschen zum Guten und von der Prädestination, an welche man sich stieß, mochte zunächst auch der glänzende Name Aug. und der Zauber seiner Darstellung den Widerspruch dämpfen. Aber auch schon zu Ende seines Lebens ließen jene Bedenken sich hören. Im Kloster zu Hadrumetum gab es solche: *sic gratiam praedicent, ut negent hominis esse liberum arbitrium*, alle Zucht und die Werke wurden so aufgehoben (Aug. ep. 214, 1 cf. corr. et gr. 5, 8), die anderen meinten: *liberum arbitrium adiuvari per dei gratiam, ut recta sapiamus et faciamus* (ib.). Aug. gibt diesen Recht, denn es kam ihm vor Allem auf die Bekämpfung der

ethisch gefärlichen Consequenzen der ersten Gruppe an. Seinen Standpunkt formulirt er: *et liberum est hominis arbitrium et gratia dei, sine cuius adiutorio nec converti potest ad deum nec proficere in deo* (ib. 7). In den Schriften de gratia et libero arbitrio und de correptione et gratia versuchte er dieses zu begründen (vgl. S. 279). Andererseits erhob sich heftiger Widerspruch in Südgallien, bes. in Massilia. Prosper von Aquitanien und Hilarius von Arles berichteten hierüber an Aug. (s. Aug. ep. 225. 226): Hochstehende und ehrwürdige Männer, im übrigen Bewunderer Aug.'s. (ep. 226, 9), bekämpfen seine Prädestinationslehre auf das schärfste, dabei Aug. wider Aug. ausspielend (ib. 3). Jene Lehre — so sagte man im Lande des Irenäus — ist neu und unnütz, verstößt gegen den *ecclesiasticus sensus*, gegen die *vetustas* und die *patrum opinio* (226, 2; 225, 2. 3), sie ist gefärlich, weil sie den *praedicandi vigor*, die *correptio* und den sittlichen Eifer lämt (226, 2. 5; 225, 3), und in Verzweiflung stürzt (226, 6), endlich: *sub hoc praedestinationis nomine fatalem quandam induci necessitatem aut diversarum naturarum dici dominum conditorem* (225, 3). Auch one diese Theorie lasse sich Pelagius widerlegen (226, 8). In Adam haben alle gesündigt (225, 3), niemand kann davon durch seinen eigenen Willen frei werden (226, 2). Aber *unumquemque aegrotum velle sanari*. Der Mensch will also den Arzt d. h. er glaubt an ihn (226, 2. 4). Die *credulitas* ist eine Tat des Menschen, sein Verdienst (225, 6. 4). Jetzt nimmt sich die Gnade durch das *sacramentum regenerationis* des Menschen an (255, 4), Gott unterstützt den menschlichen Willen zum Guten, aber der Mensch und nicht Gott macht den Anfang: *ut adiuvetur qui coeperit velle, non ut etiam donetur, ut velit* (226, 2), *gratiam quam comitem non praeviam humanorum volunt esse meritorum* (225, 5). Alle (*indifferenter universos*) will Gott retten, allen gilt die *propitiatio* des Blutes Christi (225, 4. 3). Die Prädestination gründet sich somit auf die Präscienz, das gilt von den früh sterbenden Kindern, wie von der geschichtlichen Verbreitung des Evangeliums (226, 4[1]); 225, 5). Einen *definitus numerus eligendorum reiiciendorumque* gibt es demnach nicht: *cum salvari velle omnes homines, nec tamen omnes homines salvari* (226, 7). Daran ist aber nur der Wille

1) Hier wird die Berufung auf Sap. 4, 11 zurückgewiesen: *tanquam non canonicum*, s. dagegen den 36. Kanon der Synode zu Hippo (Hefele, CG. II², 59) und wiederum Aug. doctr. christ. II, 8, dazu retract. II, 4, 2.

des Menschen schuld. — Die Motive wie die Tendenzen dieser Halbaugustiner treten hier scharf hervor. Aug. antwortete in den Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae, in welchen er seinen Standpunkt durchaus festhielt.

2. Der Standpunkt dieser Kreise wird ganz deutlich aus den Schriften des Johannes Cassianus (de coenobiorum institutis ll. 12. Collationum ll. 24 ed. Petschenig im Corp. scr. eccl. lat. 13. 17, und bei Migne lat. 49). Den Hintergrund gibt die mönchische Stimmung ab: durch die höchste asketische Anstrengung ist das Ideal der *perfectio evangelica* als der Erfüllung der evangelischen Gebote und Ratschläge (coll. III, 7; XI, 8. 10; XVI, 22; XIX, 9; XXI, 5. 7 ff.) zu erstreben. Peinlichste Sorgfalt wird zur Pflicht gemacht. Aber die *contemplationes* (coll. I, 15; XIV, 8); *excessus* (III, 7) und *secretissimi sensus* (IV, 2) wechseln ab mit Angst und Traurigkeit (IV, 2; VI, 10). Demgemäß wird einerseits die Sündhaftigkeit des Menschen und zwar in sinnlicher Hinsicht stark betont[1]), aber andererseits die sittliche Betätigung des Menschen ebenso stark hervorgehoben. Die Sünde Adams ist eine forterbende Krankheit (Inst. XII, 5)[2]), nach dem Fall besteht eine *infirmitas liberi arbitrii* (coll. III, 12 fin.). Die pelagianische Theorie wird scharf abgewiesen (coll. XIII, 16 vgl. de incarn. I, 3; V, 1). Zwei Sätze stehen dagegen hinsichtlich der Gnade Cassian fest: One Gottes Hilfe vermögen wir nichts Gutes (coll. XIII, 6), und die Freiheit des Willens muß gewart bleiben: *nos enim per haec quae protulimus, non liberum arbitrium hominis volumus submovere, sed huic adiutorium et gratiam dei per singulos dies ac momenta necessariam comprobare* (coll. III, 22). Daraus ergibt sich, daß die Gnade und der freie Wille zusammenwirken: *Et ita semper gratia dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio atque in omnibus illud adiuvat, protegit ac defendit* (coll. XIII, 13; III, 12 cf. Inst. XII, 14). Unter der Gnade versteht Cassian sowol die Erleuchtung und Belehrung durch das Gesetz, als auch die *illuminatio* des Geistes zum geistlichen Verständnis desselben und die *divina*

1) Die acht *principalia vitia* sind: *gastrimargia, fornicatio, philargyria, ira, tristitia, acedia, cenodoxia, superbia*, coll. V, 2 dazu Inst. V—XII. Über dieses Schema, das auch bei Evagrius und Nilus vorliegt, s. Zöckler, Das Lehrstück von den 7 Hauptsünden, 1893, S. 16 ff. Über die auf Gregor d. Gr. zurückgehenden sieben Hauptlaster s. daselbst S. 40 ff.

2) *peccatum originale* und *actuale*, coll. XIII, 7.

inspiratio: salutis inspirare principia et inserere unicuique bonae voluntatis ardorem (s. Instit. XII, 18. coll. III, 10. 14. 15; XIII, 6. 18). Neben der Gesetzesmitteilung also auch ein *infundere gratiam* (Inst. XII, 16 fin. vgl. coll. VII, 1: *peculiari beneficio donum castitatis infusum*). Nun hat Cassian gelegentlich sowol das Wollen als das Vollbringen des Guten auf die Wirkung der Gnade zurückgefürt (*initium conversionis ac fidei nostrae*, coll. III, 15), nicht einmal den Glauben (*ne ipsam quidem fidem suam*) könne man durch die Kraft des Willens unversehrt behalten (ib. 16). Indessen ist der Sinn dieser Betrachtung doch nur: *nihil posse proficere sine adiutorio dei laborantis industriam*, und daß keiner *laborem suum auctorem esse divinae existimet largitatis* (coll. XIII, 3). Aber die Bekehrung kommt auch so zu Stande: *Qui cum in nobis ortum quendam bonae voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim atque confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei quam vel ipse plantavit vel nostro conatu viderit emersisse* (coll. XIII, 8. 7), und *nonnunquam bonarum voluntatum prodire principia, quae tamen nisi a domino dirigantur, ad consummationem virtutum pervenire non possunt* (ib. 9 cf. Instit. XII, 14). Den Anfang kann der Mensch machen wie Zacchäus, aber auch Gott wie bei Paulus und Matthäus (coll. XIII, 11. 12. 17. 18). Die Hauptsache bleibt das *cooperari* (ib. 13), *et summam salutis nostrae non operum nostorum merito, sed coelesti gratiae deputandam* (ib. 18), dabei muß aber die Freiheit zu Beginn und wärend des Fortganges des Processes gewart bleiben (ib.) Damit sowie mit dem Gedanken, daß Gott durchaus alle erretten wolle (ib. 7), wendet sich die Theorie wider Augustin. Der Gedanke Cassians ist also: der menschliche Wille ist zwar verwundet durch die Sünde, aber eine gewisse Freiheit ist ihm doch geblieben. Vermöge dieser kann er sich Gott zuwenden und kann, ebenso wie wenn sich Gott zuerst ihm zuwendet, unter Hilfe der göttlichen Gnade, die ihm das Gesetz vorhält und Kraft des Willens einflößt, das Gute wollen und tun. Also nicht tot ist der Sünder, sondern verwundet, nicht als *operans*, sondern als *cooperans* kommt die Gnade in Betracht, nicht Alleinwirksamkeit, sondern Synergie steht der Gnade zu. — — Diese Lehre ist theoretisch wie praktisch [1]) gleich unhaltbar, ihr Aufkommen ist

1) Man hat freilich geurteilt, diese Gnadenlehre sei „als Theorie . . . ganz richtig, aber als Ausdruck der Selbstbeurteilung vor Gott ganz falsch" (Harnack III, 223 Anm.), allein, abgesehen von der meinem Denken nicht

aber zugleich die schärfste Kritik des Augustinismus, denn dasselbe beweist, daß die augustinische Lehre von der *gratia infusa*, die Cassian von Aug. übernommen hat, der Christenheit nur erträglich war in Combination mit dem Gedanken Gottes als des Gesetzgebers und der relativen Freiheit des Menschen seinem Gebot zu folgen. So versuchte man instinktiv das persönliche und geistige Verhältnis zu Gott zu waren. Aber dieser Versuch mußte das Beste bei Aug. — das *sola gratia* — preisgeben[1]). *Hoc est enim esse sub gratia ea quae gratia mandat, implere* (coll. XXI, 34).

3. Wärend der nächsten Dezennien wurde in der gallischen Kirche der Streit um Gnade und Freiheit fortgesetzt. Die Methode der Gegner des strengen Augustinismus schreckte nicht zurück vor Consequenzmachereien. Vernichtung der Freiheit, Einfürung des Fatalismus und Manichäismus fürchtete man; die Taufe und die Berufung kommen um ihren Gehalt und Wert, Gott wolle nicht alle selig werden lassen, Christus ist nicht für alle gestorben, auf Gottes Verfügen gehe auch Sünde und Abfall zurück, Gott erschaffe den Menschen und zwinge ihn geradezu zu Sünde und Schandtat. Das laufe der Schriftlehre (bes. 1. Tim. 2, 4) wie dem kirchlichen Bewußtsein zuwider, dadurch werde die Prädestination der Präscienz gleichgesetzt u. s. w. (s. die einzelnen Sätze in Prosper's Schriften: pro Aug. responsiones ad capitula calumniantium Gallorum und resp. ad obiectiones Vincentianas, Migne 51, 155 ff., auch Aug. opp. XVII, 2887 ff.). Dagegen verteidigte Prosper wie in den genannten Schriften so besonders in dem Liber contra collatorem (Cassian, vgl. sein Gedicht de ingratis) den aug. Standpunkt und richtete scharfe Angriffe wider seine Gegner. Aber wie er diesen nicht selten pelagianische Consequenzen, die sie selbst nicht gezogen, unterschob, so vermochte er in der positiven Darlegung

einleuchtenden Discrepanz von Theorie und Praxis in diesem Satz, ist jede Gnadenlehre „ganz falsch“, die nicht aus dem Gedanken des persönlichen Verkehrs Gottes mit dem Menschen oder aus dem „*sola gratia*“ direkt hergeleitet wird. Daß das bei Cassian nicht der Fall ist, zeigt schon der zwiespältige Anfang der *conversio* in seiner Lehre. Statt zu einem Leben mit Gott kommt es hier nur zum Gedanken eines Nebeneinanderwirkens Gottes und des Menschen.

1) Das bewärt die sonstige Heilslehre Cassians, s. über den Begriff des *meritum* Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus II, S. 81 f.; über seine Lehre von der Buße, als einer dem beleidigten Gott durch gute Werke geleisteten Satisfaktion: coll. XX, 3—8.

sich über eine Wiederholung der aug. Gedanken nicht zu erheben (vgl. Wiggers, Augustinism. und Pelagianism. II, 136 ff. 183 ff.). Sein unbesonnenes Eifern wird den Gegensatz nur verschärft haben. Und auch der Versuch die aug. Lehre dem religiösen Bewußtsein näher zu bringen, welchen das anonyme Buch de vocatione gentium (Migne 51, 647 ff.) macht, wird kaum viel Erfolg gehabt haben. Hier werden Aug. Gedanken reproducirt, freilich auch erweicht. Durch Adams Fall ist die menschliche Natur verderbt (*vitiata*, I, 6 f.), *iudicium voluntatis depravatum est, non ablatum. Quod ergo non interfectum est per vulnerantem, non tollitur per medentem: volens sanatur, non natura removetur. Sed quod in natura periit, non restituitur nisi ab auctore naturae* (I, 8). Demgemäß macht nicht der menschliche Wille mit seinen Verdiensten den Anfang zum Heil (II, 7), sondern der erwälende Wille Gottes (I, 18), der alles Gute in uns wirkt und uns darin erhält (I, 23). *Datur unicuique sine merito unde tendat ad meritum* (II, 8). Christus ist für alle gestorben (II, 16). Es ist nun aber Faktum, daß nicht alle errettet werden, wie besonders die ungetauft sterbenden Kinder (I, 16. 22; II, 20. 22), sowie die Heidenwelt. Dadurch kommt es zu der unlösbaren Frage: *cur non omnes homines salvet qui omnes homines vult salvos fieri* (II, 1). Sowenig nun diese Hauptfrage gelöst werden kann, so sehr bemüht sich der Verf. das Wirken Gottes verständlich zu machen. Einmal, indem er betont, daß das Gnadenwirken die freie Willensbetätigung nicht ausschließt: *sed etiam voluntas hominis subiungitur ei atque coniungitur . . ., ut divino in se cooperetur operi et incipiat exercere ad meritum quod de superno semine concepit ad studium* (II, 26), ferner: *etiam a perseveraturis illam mutabilitatem quae potest nolle, non auferat* (II, 28). Sodann aber durch den ihm eigentümlichen Gedanken, daß Gott seinen Willen, daß alle selig werden, nicht erst jetzt durch die *gratia* oder *vocatio specialis* kundtut, sondern von Anbeginn an durch die *gratia generalis* als die Offenbarung in der Natur (II, 25. 4). Diese wurde von jeher, jene wird jetzt aller Welt (*nulla pars mundi ab evangelio vacat Christi*, II, 33). Da nun aber das *auxilium generale* zum Heil nicht genügt, andererseits aus der Heidenwelt von altersher einige, wenn auch sehr wenige, *spiritu gratiae dei fuisse discretos* (II, 5. 15 fin.), so erkennt man, daß diese ganze Betrachtung das Problem nicht löst, sondern nur complicirt. Der Verf. kennt nur den prekären Trost: *ut quanto hoc ipsum difficiliore intellectu capitur, tanto fide laudabiliore credatur. Magna enim fortitudo est*

consensionis cui ad sequendam veritatem auctoritas sufficit, etiam latente ratione (II, 2). Der religiöse Gedanke Aug. wird gestützt durch den mittelalterlichen Glaubensbegriff: Je unverständlicher die Sache, desto größer das Verdienst des Glaubens!

4. Der Semipelagianismus setzte seinen Kampf gegen die augustinische Richtung fort, und diese selbst wird sich hier und dort in die ihr vorgehaltenen Extreme und Consequenzen verirrt haben. Das (ca. 450 geschriebene) anonyme Buch Praedestinatus (Migne 53) soll in seinem 2. Teil die litterarische Fiktion eines Semipelagianers sein, der durch angebliche schreckliche Lehren einer prädestinatianischen Sekte den Frommen ein Grauen einjagen wollte, um sie desto wirksamer trösten zu können [1]). Aber es hat doch wol auch Ultraaugustiner gegeben, welche von der Gnade zum Libertinismus sich leiten ließen. Dem gegenüber wurde der Augustinismus wegen unsittlicher Consequenzen bekämpft; andererseits deutete Vincentius von Lerinum auf seine Neuheit, das Entblößtsein von der altkirchlichen Tradition hin (*novitatis adinventores* s. Commonit. 32) [2]).

Besonders aber wurde der angesehene Bischof Faustus von Reji ein eifriger Vorkämpfer der semipelag. Ansicht von der Gnade † ca. 495, s. Schriften im corp. scr. eccl. lat. XXI ed. Engelbrecht, auch Migne 58. Vgl. Wiggers a. a. O. II, 224 ff. Koch, der h. Faust. 1895). Faustus polemisirt (s. bes. seine Schrift de gratia [3]))

1) Doch möchte ich bemerken, daß dieser zur Zeit üblichen Lösung des litterargeschichtl. Rätsels des Buches nicht unerhebliche Bedenken entgegengestellt werden können. Es ist doch nicht unmöglich, daß es Libertiner der Gnade gab und daß das prädestinatianische Schreckbild, das die Gegner immer wieder zeichneten, von Anhängern als Ruhekissen gebraucht wurde. (Haben nicht häretische Richtungen diese Augustiner beeinflußt?) Das Einzelne kann hier nicht besprochen werden. Aber man beachte den polemischen, und nicht „symbolischen“ Charakter der Schrift (wie ein Symbol werde sie gebraucht, sagt der Herausgeber Mi. 53, 628), ferner die Sätze des Lucidus (Faust. ep. 1 p. 162 ed. Engelbrecht).

2) Hieher gehören noch die Bemerkungen des Gennadius über Augustin und Prosper s. de scriptoribus ecclesiast. 38. 84, sowie des G. eigene Gnadenlehre s. de ecclesiastic. dogmatibus c. 21. 56. Übrigens mag dieses Kapitel nicht frei von Interpolation sein; die c. 22—51, die in genauer Übereinstimmung bes. mit dem Concil von Orange die aug. Gnadenlehre entwickeln, sind, nach handschriftlicher Überlieferung, ebenfalls eine Interpolation (s. Elmenhorst bei Migne 58, 1023).

3) Ich citire im folgenden nach der Kapiteleinteilung und den Seitenzahlen in Engelbrecht's Ausg.

scharf gegen Pelagius und dessen Leugnung der Erbsünde und der Notwendigkeit der Gnade (I, 1). Er selbst vertritt den semipelag. Standpunkt. Alle Menschen haben das *peccatum originale* und zwar *ex generantis voluptate* (I, 2 p. 12 [1])), und unterliegen dadurch dem Tod (I, 1 p. 11). Der Mensch aber hat durch die Sünde die Freiheit nicht verloren. *Fati vel inpositae perditionis necessitas* liegt nicht vor, sondern *eligendi potestas.* Freilich ist aber der freie Wille geschwächt und die Freiheit hat *florem vigoremque gratiae suae* verloren (I, 8 p. 24 f.). *Arbitrium voluntatis humanae adtenuatum . ., non ablatum* (I, 16 p. 50; II, 10 p. 88). Nicht von *impossibilitas,* sondern von *infirmitas* und *difficultas* (II, 8 p. 76) ist zu reden. *Videmus ergo et in bonam et in contrariam partem posse humanae mentis transire consensum* (I, 12 p. 41. I, 10 p. 32). Somit besitzt auch der gefallene Mensch die *possibilitas capessendae salutis* (ep. 1 p. 163). Die Ergreifung des Heils durch den Menschen kommt nun so zu Stande, daß die Gnade und der menschliche Wille zusammenwirken: *semper gratiam cum labore sociemus* (I, 16 p. 51 cf. I, 6 p. 21 f. ep. 1. p. 163). *Et ita se ista duo coniungunt adtrahentis virtus et oboedientis affectus, quomodo si aeger aliquis adsurgere conetur et facultas animum non sequatur et propterea sibi porrigi dexteram deprecetur* (I, 16 p. 52). Hieraus folgt bereits, daß der Mensch den Anfang macht. Er glaubt an Gott, und Gott mehrt ihm diesen Glauben und hilft ihm zu guten Werken (I, 6 p. 22). *Adiutorii itaque sermo duos indicat, operantem et cooperantem, petentem et promittentem, pulsantem et aperientem, quaerentem pariter et retribuentem* (II, 12 p. 91). So geht auch bei der Taufe das *desiderium voluntatis* voran: *prius accedentis voluntas inquiritur, ut regenerantis gratia subsequatur* (II, 10 p. 84). Nun hat es freilich mitunter den Anschein, als sei auch der Glaube bei F. ein Geschenk der Gnade (II, 5 p. 67 f.), aber der Sinn ist dann doch nur, daß F. den Willen selbst für ein Geschenk der Schöpfungsgnade an-

1) ib. p. 13: *unde autem veniat nexus iste qui posteros trahit? . . . per incentivum maledictae generationis ardorem et per inlecebrosum utriusque parentis amplexum. Nam cum illum solum videas ab originali immunem esse contagione qui non carne sed spiritu nec erubescenda passione . . . conceptus est, agnosce causam mali originalis de oblectamento natum conceptionis et de vitio voluptatis.* Das ist die mönchische Betrachtungsweise der Erbsünde, beachte auch den Zusammenhang mit Jesu Entstehung.

sieht (*quod deo ipsam debeo voluntatem*, II, 10 p. 84, ebenso II, 12 p. 90, vgl. hiezu Koch a. a. O. S. 92 ff.). Aber um die Differenz zu dem aug. Standpunkt ganz zu erfassen, ist weiter die Beobachtung heranzuziehen, daß F. unter der Gnade nicht eine innerlich erleuchtende und erneuernde Kraft versteht, sondern — in der Weise des Pelagius S. 264 — die Predigt, den Trost, die Drohungen und Verheißungen der Schrift. So wird das „Ziehen" des Vaters (Joh. 6, 44) erklärt (I, 16 p. 52), und das *adiutorium divinum* näher bestimmt als Gesetz und Propheten, die evangelischen Orakel und göttlichen Gesetze (I, 10 p. 33[1])). Ist diese Beobachtung richtig, so entfernt sich F. noch weiter von Aug. als Cassian (s. S. 314) und kommt Pelag. näher als dieser (vgl. Wiggers II, 264 ff.). Der Anlage dieser Lehre entsprechend, fällt die Prädestination mit der Präscienz zusammen. *Praescientia gerenda praenoscit, postmodum praedestinatio retribuenda describit, illa praevidet merita, haec praeordinat praemia. — Ac sic nisi praescientia exploraverit, praedestinatio nil decernit* (II, 3 p. 63). Von hier aus löst sich — unter Bezugnahme auf die Freiheit — das Problem, weshalb nicht alle gerettet werden, leicht (I, 16 p. 50 f.). Die Frage nach den ungetauft sterbenden Kindern vermag der Mensch nicht zu lösen (I, 13 p. 45 f.). Die semipelag. Lehre hat sich also, im Verhältnis zu Cassian, fortentwickelt d. h. sie ist dem Pelagianismus näher gekommen. — In dem Sinn des Faustus sind zwei Synoden, zu Arles (ca. 473, vgl. Engelbrecht's Proleg. z. s. Ausg. p. 15) und bald darauf zu Lion gegen den *praedestinationis error* (de grat. Prolog. p. 3. 4) abgehalten worden. Im Auftrage dieser Synoden schrieb Faust. sein von uns analysirtes Werk (s. den Prolog.). Wie diese Schrift, so gibt uns der Briefwechsel des Faustus mit dem prädest. Presbyter Lucidus einige Kenntnis (ep. 1. 2 p. 161 —168) von dem Geist dieser Synoden. Dieser Mann hatte ultraprädestinatianische Sätze vertreten (daß Gottes Vorauswissen die Menschen zum Tode bestimme, daß ein „Gefäß der Schmach" nicht ein Gefäß der Ehre werden könne, daß Christus nicht für alle gestorben sei, s. ep. 1 p. 162). Er hat das ihm zugemutete Anathema dieser Sätze vollzogen und mehr getan, indem er den *praedicandi statuta* der Synode freiwillig in einer Eingabe zustimmte (s. ep. 2 p. 165 f.)[2]).

1) Freilich wird gerade in diesem Satz neben dem Gesetz eine Wirkung der Gnade erwänt: *praecepta divina (dedit) per laboriosae servitutis officia gratia cooperante servantibus regnum caeleste promisit.*

2) In seinem warscheinlich an die 2. Synode (zu Lion) gerichteten

5. Verschiedene Gründe haben sich vereinigt den Semipelagianismus zu verdrängen. Erstens seine Annäherung an den Pelagianismus, welche bei dem Fortbestand des letzteren besonders gefärlich war. Zweitens die litterarische Befehdung des Traducianismus des Faustus durch den Philosophen Mamertus Claudianus (s. Faust. ep. 3 und 5, dazu Mam. Cl. de statu animae), sowie die Verdammung des Traducianismus als Häresie durch Papst Anastasius II. (ep. 6 v. 23. Aug. 498[1])). Drittens aber ist zu betonen, daß Rom an der augustinischen Lehre festhielt, freilich nur in demselben Sinn, in welchem sich Innocenz I. ausgesprochen hatte, d. h. unter Ignorirung der Prädestinationslehre. Von diesem Gesichtspunkt aus haben die Päpste den Pelagianismus stets für häretisch erklärt, und sich auch gegen den Semipelagianismus ausgesprochen, s. Coelestin I, ep. 21, 2, wo den Semipelagianern ein *adversantia veritati praedicare* nachgesagt wird, Hilarius und Prosper belobt werden, und die Regel aufgestellt wird:

Schreiben erklärt Lucidus sein Einverständnis mit den *praedicandi recentia statuta concilii* (s. Fausti ep. 2 p. 165 f.) und fürt dann eine Reihe von Sätzen an, die sich nicht durchaus mit den ihm zum Widerruf vorgelegten decken. In ihnen werden wir somit die Beschlüsse des Concils von Arles zu erblicken haben. Er verdammt: 1) *qui dicit, post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis extinctum,* 2) *quod Christus . . . mortem non pro omnium salute susceperit,* 3) *quod praescientia dei hominem violenter conpellat ad mortem . . .* 4) *quod post acceptum legitime baptismum in Adam moriatur quicunque deliquerit,* 5) *alios deputatos ad mortem, alios ad vitam praedestinatos,* 6) *ab Adam usque ad Christum nullos ex gentibus per primam dei gratiam, id est per legem naturae in adventum Christi fuisse salvatos eo quod liberum arbitrium ex omnibus in primo parente perdiderint,* 7) *patriarchas et prophetas vel summos quosque sanctorum etiam ante redemptionis tempora in paradisi habitatione deguisse,* 8) *ignes et inferna non esse,* zu letzterem Satz s. p. 167: *profiteor etiam aeternas ignes et infernales flammas factis capitalibus praeparatas, quia perseverantes in finem humanas culpas merito sequitur divina sententia.* Dazu kam die positive Behauptung der bloßen Schwächung des Willens durch den Sündenfall, sowie der aus der Schrift und Tradition gefürte Nachweis, daß Christus für alle gestorben.

1) Der Papst hat die dogmat. Frage, an deren Lösung Aug. verzweifelte, mit Leichtigkeit beantworten zu können geglaubt: Nach Joh. 5, 17 wirkt der Vater allezeit, er gibt also auch die Seelen (c. 1, 4), es steht fest, daß das Kind vier Wochen nach der Empfängnis den Geist erhält (2, 5). Also ist der Traducianismus Häresie (3, 6). Nichtsdestoweniger pflanzt sich die Sünde der Eltern auf die Kinder fort (4, 7). Die ganze Schrift lehrt creatianisch und angesichts von Ps. 99, 3 gilt: *in hac clarissima tuba omnis improbitas conquiescet.*

desinat incessere novitas vetustatem[1]). Gegen den Pelagianismus, unter Berufung auf die Lehrverfügungen Roms, spricht Leo, s. ep. 1. 2 v. J. 442, ebenso Gelasius I. s. ep. 4, 2. 3; 6, 1. 4. 5 f. 7. 8 f. Dieser aus Afrika stammende Papst hat sich besonders eingehend über Erbsünde und Gnade ausgelassen, s. auch seinen Tractatus adv. Pelagian. haeresim (Thiel epp. pontif. p. 571 ff.). Der römische Standpunkt tritt am deutlichsten hervor in dem als Anhang zum 21. Brief Coelestins erhaltenen Aufsatz über die Gnade: In Adam haben alle die natürliche Kraft und Unschuld verloren (5). Daher kann, one Gottes Hilfe, niemand von sich aus gut sein (6), auch der dnrch die Taufe Erneuerte erlangt nur durch die tägliche Hilfe Gottes die Beständigkeit im Guten (7). Alle Verdienste sind von Gott empfangene Gaben (9). Gott wirkt den freien Willen in dem Menschen, indem er heilige Gedanken und den guten Willen gibt (10). Darauf zielen auch die priesterlichen Gebete ab (12). Also: *his ergo ecclesiasticis regulis* (Aussprüche v. Innoc., Zosimus und die afrik. Entscheidungen) *et ex divina sumptis auctoritate documentis . . . confirmati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum . . . deum profiteamur auctorem, et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. Quo utique auxilio et munere dei non aufertur liberum arbitrium sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta enim est erga omnes homines bonitas dei, ut nostra velit esse merita quae ipsius sunt dona Agit quippe in nobis, ut quod vult et velimus et agamus . . ., ut et nos cooperatores simus gratiae dei* (14). Endlich heißt es: *Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere ita non necesse habemus astruere, quia ad confitendum gratiam dei . . . satis sufficere credimus, quidquid secundum praedictas regulas apostolicae sedis nos scripta docuerunt, ut prorsus non opinemur catholicum quod apparuerit oraefixis sententiis esse contrarium* (15). Hier wird also die nichtaugustinische Gnadenlehre als unkatholisch verworfen, die Prädestination aber freilich nicht zurückgewiesen, wol aber als nicht

1) Daß man das Gewicht dieser Äußerungen in Gallien empfand, bezeugt die Verdrehung, welche Vincenz diesen Worten angedeihen läßt, comm. 32.

schlechthin notwendiges Glied der kirchlichen Gnadenlehre bezeichnet. Diese wichtige Urkunde bringt die Stellung des römischen Stules wärend des 5. und des Anfanges des 6. Jarh. zur Gnadenlehre zum Ausdruck[1]). Man ist augustinisch, hütet sich aber vor den Spitzen des Augustinismus. Auf dieser Linie hält sich auch das Urteil des Papstes Hormisda anläßlich der von den skythischen Mönchen gegen die Orthodoxie des Faustus erhobenen Anfechtungen, ja er geht über sie hinaus, indem er als katholische Lehre schlechthin die augustinische hinstellt (*in variis libris beati Augustini et maxime ad Hilarium et Prosperum*[2]) *possit cognosci*, ep. 124, 5). In dem gleichen Anlaß hat der Augustiner Fulgentius von Ruspe die (verloren gegangene) Schrift contra Faustum ll. 7 geschrieben (vita Fulg. 28, 54). Derselbe trat in einigen anderen Schriften für die streng augustinische Gnadenlehre, einschließlich der *duplex praedestinatio, una bonorum ad gloriam, altera malorum ad poenam* ein (s. ad. Monimum ll. 3 und zwar I, *de veritate praedestinationis*, ebenso ep. 15, b. Migne 65, vgl. Wiggers II, 370 ff. 419 ff.).

6. So wurde der Semipelagianismus als Theorie an maßgebender Stelle nicht angenommen. Da trat in der südgallischen Kirche ein Mann der Augustiner aus eigener religiöser Überzeugung war, und der doch auf, — oder auch deshalb — von den heiligen Paradoxien der Prädestination absehen konnte, Caesarius von Arelate († 542. Eine Ausgabe seiner weit verstreuten Homilien bereitet Morin vor. Einiges b. Migne 67, vgl. Arnold, Cäs. von Arel. 1894, für unsere Frage bes. S. 312 ff. u. 533 ff.). Aber gegen die Anschauung von der Gnade, welche Cäsarius vertrat[3]), erhob sich Widerspruch; kirchenpolitische und praktische Motive mögen denselben gesteigert haben

1) Aus dem letzten Abschnitt ergibt sich, daß Prosper nicht der Verf. der Denkschrift sein kann. Daß dieselbe nicht ein Bestandteil des 21. Briefes des Coel. ist, ist deutlich. Dagegen dürfte in der Abfassungszeit nicht über das J. 431 hinauszugehen sein, da nur mit Aussprüchen von Innoc. I. und Zosimus operirt wird (s. dagegen die Ausdrucksweise von Gelasius ep. 4. 3), und die Verdammung des Pelagianismus zu Ephesus nicht erwänt ist (S. 215), dazu stimmt, daß schon Dionys. Exiguus sie zur Zeit des Symmachus (498—514) verbunden mit der ep. Cöl. vorfand (Mi. 67, 270). Unsere Schrift mag mitbefaßt sein unter die capitula des Hormisda (ep. 124, 5), aber vielleicht ist sie schon vorausgesetzt von Leo (ep. 1, 2) und Gelasius (ep. 4, 3 cf. 5, 2).

2) d. h. die streng prädest. Bücher de prädest. und de don. persev., s. S. 313.

3) Eine Schrift „de gratia et libero arbitrio“ hat Cäs. nicht geschrieben,

(s. Arnold S. 344 ff.). Dazu kam, daß seine Lehre den zu Recht bestehenden Beschlüssen von Arles (S. 319 f.) wirklich widersprach. So trat gegen ihn die Synode zu Valentia (Valence, 529) zusammen. Cäsarius war verhindert ihr beizuwonen. Aber Abgesandte von ihm fürten seine Sache und wiesen nach, daß niemand von sich aus zu geistlichem Fortschritt kommen könne, er sei denn zuvor von der *gratia praeveniens* berufen, und daß der Wille des Menschen erst durch Christi Erlösung frei werde (Vita Caesar. I, 5, 46)[1]. Die Beschlüsse dieser Synode sind verloren gegangen[2]. Daß dieselben semipelag. Charakter trugen, darf für sicher gelten[3]. Schon vor dieser Synode wird sich Cäsarius nach Rom an Papst Felix IV. gewandt haben. Dieser übersandte ihm *pauca capitula*. Diese — wesentlich erhalten in Can. 9—25 der Beschlüsse von Orange — entstammen den Sentenzen des Prosper. Als Cäsarius auf einer Kirchweihversammlung zu Arausiacum (Orange, 529) Kunde erhielt von dem semipelag. Beschlüssen von Valence, benutzte er die Versammlung zur Feststellung des Bekenntnisses der Gnadenlehre. Den Anfang, das Schlußbekenntnis, sowie can. 1—8 hat er den vom Papst übersandten Sentenzen hinzugefügt[4]. So kamen die Beschlüsse von Orange zu

die bezügliche Angabe in Gennad. de scr. eccl. 86 ist eine ziemlich späte Interpolation (vgl. Arnold S. 498 f.).

1) Daß das Concil von Valence vor dem zu Orange statthatte, ist heute ziemlich allgemein anerkannt (s. Hefele CG. II, 739 f.). Die angefürte Stelle der Vita Caes. läßt keine andere Deutung zu. Das Concil von Orange erwänt sie direkt überhaupt nicht, wol aber indirekt durch die Bemerkung, Cäs. habe (nach der Synode zu Val.) aus der apostol. Tradition den Beweis für die Ansicht seiner Abgesandten (nicht: der Synode zu Val. gegen Hefele 738) geliefert und Bonifatius II. habe dieses bestätigt. Natürlich wurde Cäs. zu Val. nicht „geradezu des Semipelagianismus beschuldigt“ (gegen Koch, Faust. S. 53), seine Ankläger waren vielmehr Semipelagianer.

2) s. aber weiter unten die Anm. über die Canones von Orange.

3) s. Arnold S. 349 f., bes. deshalb weil sonst der Biograph des Cäs. nicht die Annahme der Ausfürungen der Abgesandten desselben zu Val. verschwiegen hätte.

4) Über den Ursprung der Canones von Orange hat Arnold im Wesentlichen das Richtige erkannt (s. S. 534 ff.). In der Kürze sei darüber Folgendes bemerkt: 1) n. 9—25 [a] stammt außer n. 10 aus Prospers Sentenzen (22—372, s. die Mauriner Ausg. der opp. Aug. XVII, 2818 ff. Hefele II, 730 ff.). Es sind die vom Papst übersandten *capitula*. Cäs. hat n. 10 eingefügt und einige Modifikationen vorgenommen (bes. n. 13, nicht aber 18, wo Arnold mit einer falschen LA. operirt). 2) Die Präfatio und das Schlußbekenntnis n. 25 [b] rüren von Cäs. her. 3) n. 1—8, formell und inhaltlich von den übrigen

Stande, durch die der semipelag. Streit sein Ende finden sollte. Papst Bonifatius II. (bei Mansi VIII, 735 ff.) bestätigte sie im J. 530 oder 531 (Hefele II, 737 f.).

Sätzen verschieden, sind ebenfalls Werk des Cäs. resp. der Synode. Dieses bewärt sich vor Allem daran, daß Cäs. dem Papst den Gedanken, daß auch der Glaube ein Geschenk der Gnade sei, zur Bestätigung unterbreitet hat und daß demgemäß das päpstliche Schreiben hierauf weitläufig eingeht. Das ist aber der Hauptgedanke von n. 3—6. 4) Cäs. hat in weiser Mäßigung und Berücksichtigung der Gegner die Can. hergestellt (Verzicht auf die doppelte Prädestination 25 b, Einfügung der Taufe 13. 25 b, die Beziehung der Gnade zum Ausharren im guten Werk 10). 5) Die Frage nach dem Entstehungsprincip von n. 1—8 hat Arnold dahin beantwortet, daß 1. 2 gegen den Pelagianismus, 3—6 gegen Faustus, 7 gegen den früheren Aug. und 8 gegen Cassian, sich richten (S. 557). Allein dieses entspricht nicht der konkreten Situation, in der Cäs. stand; es wäre sehr wunderlich, wenn er nach dogmenhist. Gesichtspunkten jene Sätze verfaßt hätte. Nun hat Cäs. seiner Eingabe an den Papst den Brief eines Priesters beigelegt, Mansi VIII, 737. Derselbe muß Beziehung gehabt haben zu den Sätzen seiner Gegner, die er verurteilt sehen will. Er enthielt m. a. W. die Sätze der Versammlung von Valence. Erachtete Cäs. eine Mitteilung derselben für nötig zum Verständnis seiner Canones, so folgt, daß n. 1—8, aber auch die sonstigen Erweiterungen und Modifikationen der römischen Vorlage orientirt waren an den Canones von Valence. Und dieses ist ja auch nach der ganzen Situation das allein Warscheinliche. Dadurch wird uns aber die Möglichkeit geboten die Bestimmungen von Val. — in ihren Grundzügen — zu reconstruiren. Dieselben hoben an mit einer Verurteilung des strengen Pelagianismus, nicht nur der Tod sondern auch die Sünde sei durch Adam über die Menschheit gekommen (nach n. 1. 2). Die Gnade errettet den Menschen, wenn derselbe Gott anruft, rein werden will, an Gott und die ev. Verkündigung glaubt, und ein herzliches Sehnen und Streben nach der Gnade und der Taufe hat (3—7). Dabei wurde (nach Cass.) die Möglichkeit offen gelassen, daß bei Einigen die Gnade den Anfang mache (8), andererseits aber, wie die alttest. Beispiele zeigen, auch das *bonum naturae* zu Beginn stehen könne (25 b). Endlich wird gegen die doppelte Prädestination, die Entleerung der Taufe und der Sittlichkeit unter jener Voraussetzung, polemisirt sein (vgl. n. 10. 13. 25 b). Das war die alte semipelag. Position, die sich mit n. 3—7 der Sätze von Arles (s. S. 320 Anm.) berürt. Sie war mit einer gewissen Milde vertreten (auf *simplicitas* fürte die Präfat. der Can. v. Or. die Lehre zurück), und schüttelte den Pelag. energisch ab. — So dürfte sich die Entstehung der Sätze von Orange erklären. Wenn aber Cäs. nur durch einen Brief über die Beschlüsse von Val. zu orientiren vermag, so folgt, daß die Synode von Or. unmittelbar nach der zu Val. stattgefunden hat. Dieses wird auch durch die Präf. erfordert. Erst nachdem man sich in Or. versammelt, erhält man Kunde von der Abweichung von der Glaubensregel (*esse aliquos* etc). Dann aber hat

Die Hauptgedanken dieser Lehrentscheidung[1]) sind folgende. Der Pelagianismus wie Semipelagianismus verstoßen gegen die *fidei catholicae regula.* Durch Adams Sünde ist er selbst, wie seine ganze Nachkommenschaft nach Leib und Seele verderbt, nicht nur der Tod sondern auch die Sünde ist durch Adam über das ganze Menschengeschlecht gekommen (1. 2. 8). *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum* (22)[2]). Der freie Wille ist derart *inclinatum et attenuatum,* daß der Mensch von sich aus weder an Gott glauben noch ihn lieben kann (25 b). Hätte nun der Mensch, auch wenn er nicht gefallen wäre, sich, one Hilfe des Schöpfers, nicht in der ursprünglichen *integritas* erhalten können: *quomodo sine dei gratia poterit reparare quod perdidit* (19)? Die Gnade Gottes wirkt in uns die Anrufung Gottes, das Streben nach Reinigung wie auch den Glauben. Die Gnade ist *spiritus infusio et operatio* (4). *Ut credamus, velimus vel haec omnia sicut oportet agere valeamus, per infusionem et inspirationem sancti spiritus in nobis fieri* (6. 5). Glauben heißt *evangelicae praedicatoni consentire* (7 cf. ib.: *in consentiendo et credendo veritati*). Der uns so von Gott inspirirte Glaube treibt uns zur Taufe (25, H. p. 152). Die Taufe ist es nun, die unseren Willen erneuert: *arbitrium voluntatis, in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi non potest reparari* (13). Gott wirkt nun weiter in uns zu allem guten Werk. *Adiutorium dei etiam renatis et sanatis (al. sanctis) semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare* (10). So geht jede gute Tat auf Gott zurück (20. 23 f.). Demnach beruht unser Wert vor Gott nicht auf unserem Verdienst sondern auf Gottes Gabe. *Tales nos amat deus quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito* (12 cf. 18). Die doppelte Prädestination wird ausdrücklich anathema-

Cäs. die päpstliche Anweisung bereits vor der Synode von Val. erbeten und wol unmittelbar vor der zu Or. erhalten. Cäs. hat die Synode nicht zum Zweck der Beratung einberufen, sondern nur die gegebene Gelegenheit benützt. Eine Collatio nennt sie der Papst (M. VIII, 736). Hieraus wird sich auch das Schweigen der Vita über sie begreifen.

1) S. die Canones bei Hahn, Bibl. d. Symb. 143 ff. und einen recensirten Text von Maaßen in Mon. Germ. Leg. sect. 3: concil. t. I (1893) p. 44 ff.

2) Über die Lösung des „Problems", das dieser Satz modernen kath. Theologen stellt, s. Ernst, Die Werke und Tugenden der Unglänbigen n. Aug. 1871, S. 228 ff. (Anhang).

tisirt (25 b). Als Zusammenfassung mögen die Hauptsätze des Schlußbekenntnisses folgen: *praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere deum, sicut oportuit, aut credere in deum aut operari propter deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit. — — Credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. — — Ipse nobis, nullis praecedentibus bonis meritis, et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adiutorio ea quae sibi sunt placita, implere possimus.* So hat das *sola gratia* gesiegt. Aber die august. Prädestinationslehre ist gefallen. Die irresistible Prädestinationsgnade ist aus dem Feld geschlagen durch die sakramentale Gnade der Taufe. Die Gnadenlehre ist hiedurch dem vulgär Katholischen angenähert, wie auch durch die Abzweckung der Gnadenmitteilung auf gute Werke[1]).

§ 34. Tradition und Papsttum.

1. Wir haben die Entstehung des Dogmas in der alten Kirche des Abendlandes dargestellt. Das anthropologische und soteriologische Dogma sind die ureigensten Produkte des abendländischen Christentums. Wie sich aber zeigte (S. 172. 222), ist auch bei der Herausbildung des trinitarischen und christologischen Dogmas der abendländische Einfluß von größter Bedeutung gewesen. Demgemäß haben die Abendländer auf die Entstehung des Nicänums wie des Chalcedonense eingewirkt und ihre eigentümliche Anschauung von Gott und Christus beibehalten in den Formen der augustinischen Theologie. Es sind also der Kirche des Morgenlandes und Abendlandes gemeinsam das trinit.

1) Harnack sagt: „Es ist eine Tatsache, die bisher nicht genügend gewürdigt ist, daß die kathol. Lehre deshalb nicht beim Semipelag. verharrt ist, weil sie die Geschlechtslust für sündig erklärte" (III, 233). Dieses ist falsch, weil grade der Semipelag. (s. Faust. S. 318) in diesem Punkt die stärksten Behauptungen bot, und weil der Gegensatz zwischen Semipelagianern und Augustinern in Wirklichkeit sich auf andere Interessen zuspitzte.

und das christolog. Dogma, wärend die Griechen die Eigenart ihres religiösen Interesses in dem Bilderdogma, die Abendländer in dem Dogma von Sünde und Gnade ausprägten. Auch im Abendlande hielt man sich dabei genau und ängstlich an die orthodoxen Lehrbestimmungen und häufte die Verurteilungen der Ketzer. Das zeigen die antihäretischen Schriften der Zeit (Augustin, Philaster), wie die Versuche einer zusammenfassenden Darstellung der katholischen Warheit gleich deutlich (Vincenz von Lerin., Gennadius, Fulgentius von Ruspe[1])). Aber hart neben dem Dogma stehen die Anschauungen und Ideale, der Aberglaube und die Bräuche des vulgären Katholicismus, auch hierin ist Aug. vorbildlich gewesen (S. 310). Daher kann auch hier auf eine Darstellung des Christentums der Zeit verzichtet werden. Eine solche wird zu geben sein als Einleitung zum 2. Buch (vgl. S. 6).

1) s. die Schriften von Faustus u. Gennadius, welche letzterer anfürt de vir. ill. 85. 100, die dem Vigilius von Tapsus beigelegten Werke (bei Migne lat. 62), ferner Fulgentius Schriften (Migne 65). Als Zusammenfassungen sind von besonderem Interesse: Gennadius, de ecclesiastic. dogmatibus (Mi. 58, 979 ff.) und Fulgentius de fide (Mi. 65, 671 ff.). G. handelt von der Trinität und Christologie, der Auferstehung, Schöpfung, der Seele und dem Menschen, von der Freiheit (c. 21, über c. 22—52 s. S. 317 Anm. 2 und Arnold, Cäsar. S. 535), dann von der Taufe, der Eucharistie, der Buße (54. 80), gegen den sinnl. Chiliasmus, über Engel, Ehe, Enthaltsamkeit, Maria, Reliquien, Notwendigkeit der Taufe zum Heil (c. 75: *in eucharistia non debet pura aqua offerri, ut quidam sobrietatis fallentur imagine*), Auferstehung, Wirkung des Todes Christi auf die Toten etc. — Fulg. gibt eine eingehendere Darstellung der Trinit. und Christol. im Sinn Aug., Erlösung (22 f.). Das der erste Teil — de trinitate vom Autor bezeichnet. Der zweite lehrt: *de creatura quid absque dubitatione credere debeas* (24): *creatio ex nihilo* (25. 29), Gottes Allgegenwart, Engel, Freiheit und Möglichkeit des Falles, Prädestination und Überlassung an das Verderben bes. bei ungetauft sterbenden Kinder (31), die Erbsünde äußerst sich zunächst in der *infidelitas* (34), der ewige Tod und das ewige Leben, der *poenitentia* dort folgt keine *indulgentia* (36), dagegen die Buße auf Erden: *si toto corde renunciaverit peccatis praeteritis et pro eis . . . cordis lacrimas fuderit et malorum operum maculas bonis operibus diluere curaverit, omnium peccatorum suorum iudulgentiam mox habebit* (37. cf. 82: *peccata sua . . . eleemosynis, ieiuniis, oratione vel lacrimis diluere*); die Taufe nicht zu wiederholen; *sine ecclesiae catholicae societate nec baptismus alicui potest prodesse nec opera misericordiae* (42); *continentiam iugem bonis nuptiis meliorem esse* (43); es folgen 40 Regeln, die meist das Gesagte wiederholen, § 84: *bonis malos sacramentorum communione misceri* nämlich in der Kirche.

2. Zu Beginn der Entwicklung, bis zu deren relativen Abschluß wir vorgeschritten sind, begegneten wir den Gedanken des Irenäus und Tertullian von der Tradition (s. S. 96). In unserer Periode hat Vincenz von Lerinum in seinem Commonitorium (geschr. 434; bei Mi. 50, 637 ff.) diesen stets wirksamen Gedanken die den Anschauungen seiner Zeit entsprechende Form gegeben, indem er zugleich interessante Reflexionen über die Dogmenbildung anstellte. Principiell unterscheidet sich der katholische Glaube von der Häresie dadurch, daß er sich begründen läßt *primum scilicet divinae legis auctoritate tum deinde ecclesiae catholicae traditione.* Wiewol der Schriftkanon vollkommen ist, *sibique ad omnia satis superque sufficiat,* bedarf es doch der Tradition zum rechten Schriftverständnis. *In ipsa item cathosica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Die rechte Tradition ist somit die, welche die *universitas, antiquitas, consensio* für sich hat (c. 2). Die Häresie ist Neuerung: *dum bene fundata antiquitas scelesta novitate subruitur* (4). Dieses bewärt sich an der Betrachtung der historischen Häresien (z. B. Apollinaris, Nestorius, Origenes, Tertullian). Daher hüte man sich vor der Finsternis häretischer Aufklärung. *Si vitanda est novitas, tenenda est antiquitas, et si profana est novitas, sacrata est vetustas* (21). Nun gibt es in der Geschichte aber auch einen Fortschritt: *sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio.* Die Erkenntnis der Kirche wächst, *sed in suo genere, in eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia.* Es ist ein Wachstum vorhanden, wie aus dem Kind ein Mann wird, eine Entwicklung, wie aus dem Samen die Pflanze wird. *Quodcunque igitur in hac ecclesia dei agricultura fide patrum satum est, hoc idem floreat et maturescat, hoc idem proficiat et perficiatur. Fas est enim, ut prisca illa coelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, polianter, sed nefas est, ut commutentur, nefas ut detruncentur, ut mutilentur* (23). Demgemäß haben die Concilien nur genauere Bestimmungen der alten Lehre dargeboten. *Quid unquam aliud conciliorum decretis enisa est* (sc. eccl.), *nisi ut quod antea simpliciter credebatur hoc idem postea diligentius crederetur, quod antea lentius praedicabatur hoc idem postea instantius praedicaretur, quod antea securius colebatur hoc idem postea sollicitius excoleretur* (ib)? Man bezeichnete *non novum fidei sensum novae appellationis proprietate* (ib.). Dem gegenüber bringen

die Häretiker (z. B. Pelagius, Sabell., Novatian, Priscillian[1])) eine Neuerung um die andere an den Tag und lassen es dabei an reichlichem Schriftbeweis nicht fehlen (Paul v. Sam., Priscill., Eunomius, Jovinian), darin dem Satan nachamend (24 ff.). Die Kirche wird den Häresien entweder die Feststellungen der Concile oder — falls solche in der Sache nicht vorhanden — den Consensus der alten Väter entgegenhalten, nämlich derer, die bis an ihr Ende in der *communio catholica* verharrt sind, und zwar nicht *occultas et privatas opiniunculas* derselben, sondern die allen gemeinsame Grundanschauung. *Quicquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste, frequenter, perseveranter* angenommen und überliefert haben, das ist für war anzusehen (28). Indem schließlich der Brief des Papstes Coelestin (s. S. 320 f.) ziemlich deutlich gegen die Augustiner ausgenützt wird (vgl. S. 321 Anm.), verrät sich die Entschlossenheit dieses Semipelagianers seinen Kanon auch gegen Aug. Lehre anzuwenden. — Die Lehre der alten Väter ist also die Warheit, gegen sie tritt die Autorität der Schrift ganz in den Hintergrund. Die Tradition war für Irenäus eine Hilfslinie um die Identität des religiösen Besitzes der Kirche mit der Schriftwarheit zu erweisen, hier ist die Tradition eine selbständige Größe, ja die Hauptsache geworden. Fortan tritt neben die Schrift — und faktisch über sie — die katholische Tradition. Daran schließt sich der Gedanke, daß die Dogmenentwicklung nichts anders sein soll und darf als die formelle Umbildung der Lehre der katholischen Väter, ein Gedanke, der steht und fällt mit der falschen Voraussetzung, daß das Evangelium ausgeschöpft ist durch jene Väter. Merkwürdig ist das Zurücktreten des Episkopates in diesem Zusammenhang. Das beweist augustinische und nicht cyprianische Stimmung.

3. Indem wir den Warheitsbeweis für das Dogma in das Auge fassen, ist weiter das Papstum unter diesem Gesichtspunkt zu erwänen. Die Erweiterung der Machtbefugnisse der Päpste ist in der Kirchengesch. zu schildern, hier kann es sich nur um die dogmatische Autorität der päpstlichen Kundgebungen handeln. Die Päpste selbst haben mit wachsender Deutlichkeit ihre Lehrschreiben als schlechthinige

1) Über Priscillian († 385) s. Prisc. quae supersunt, ed. Schepss, 1889, dazu Paret, Prisc., ein Reformator des 4. Jarh. 1891. Hilgenfeld in Ztschr. f. wiss. Theol. 1892, S. 1 ff. Die Lösung des geschichtlichen Problems, das die Theol. Pr. stellt (gnostisirende, vulgärkath. und archaistische Elemente begegen sich hier), gehört nicht in die DG. Parets Arbeit halte ich für verfehlt.

Warheit hingestellt (Kallist S. 135, Stephan S. 142 Leo S. 220, Innocenz I. S. 283), aber sie haben das doch zunächst in dem alten Sinn (s. schon Iren. S. 96 u. dazu Tertull. praescr. 36. 20) getan, daß sie die apostolische Lehre vertreten, daß sie als Nachfolger Petri auch die Lehre des Petrus füren (Stephan S. 142 vgl. Cölestin S. 321). So hochtönend immer ihre Ansprüche lauten, von dem „die Tradition bin ich“ sind sie noch weit entfernt. Freilich sind die Anfänge dazu jetzt schon zu bemerken, so bereits 431 zu Ephesus, wo die päpstlichen Legaten erklären: *ὅστις* (Petrus) *ἕως τοῦ νῦν καὶ ἀεὶ ἐν τοῖς αὐτοῦ διαδόχοις καὶ ζῇ καὶ δικάζει* (Mansi IV, 1296). Ebenso die ep. decret. Gelasii de recip. et non recip. libr. 1 (Thiel p. 455): *Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce domini et salvatoris primatum obtinuit* Mtth. 16, 18. Aber die Synoden nehmen noch keinesweges unbesehens die päpstlichen Ansprüche hin, sondern unterziehen dieselben ihrer Prüfung (zu Chalcedon S. 222 Anm., auf der 6. ökum. Synode S. 230 vgl. Mansi XI, 331 ff.). Ebenso erklärt sich von hieraus, daß ein Papst ausdrücklich wegen Irrtums von einem Concil wie von einem anderen Papst verurteilt werden konnte (Honorius S. 230, dazu Jaffé Reg. pontif. Rom. I², n. 2118). Die Bischöfe haben die Autorität des Papstes stets auf das höchste geschätzt, wenn dieselbe ihren theol. Überzeugungen entsprach oder entsprechen sollte (z. B. Aug. S. 283. 291, Cäsarius s. Stellen bei Arnold S. 298 Anm.), war das nicht der Fall, so wußte man sehr wol den Worten Mtth. 16 den Vorgang Gal. 2 entgegenzustellen (Cypr. S. 141, Aug. und die Synode von Karthago S. 284 f,). So hoch immer die päpstliche Autorität stand, dogmatisch griffen die Ansichten kaum hinaus über das Wort des Hieronymus: *at dicis super Petrum fundatur ecclesia, licet id ipsum in alio loco super omnes apostolos fiat et cuncti claves regni caelorum accipiant tamen propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio* (adv. Iovin. I, 26 vgl. Cypr. S. 141, Aug. S. 291). Änlich stellten sich die Kaiser zu den Päpsten, die faktische Macht derselben nötigte ihnen Ausdrücke höchster Anerkennung ab, aber ihre Lehre als infallibel zu behandeln, sind sie nie gesonnen gewesen (vgl. S. 177. 191. 219. 222 Anm. 225 f, 229. 248. 285.). Freilich hat das zuerst bezeichnete Interesse auch jenes Edikt Valentinians III. veranlaßt (v. J. 445), welches die abendländische Kirche ganz Rom unterwerfen sollte: *Tunc enim demum ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas,* und:

hoc illis omnibus pro lege sit, quidquid sanxit vel sanxerit apostolicae sedis auctoritas (Leon. ep. 11). — Daß aber die päpstlichen Ansprüche sich auch jetzt noch im Grunde nur dem Traditionsgedanken unterordneten, zeigt am besten das *Exemplum libelli* des Hormisda: *Prima salus est regulam rectae fidei custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare. Et quia non potest domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia dicentis: tu es Petrus . . . haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio. — — Unde . . . sequentes in omnibus apostolicam sedem et praedicantes eius omnia constituta, spero, ut in una communione vobiscum, quam sedes apostolica praedicat, esse merear, in qua est integra et verax christianae religionis soliditas* (v. J. 515, ep. 7, 9 Thiel ep. rom. pont. p. 754 f.). Vgl. Langen, Das vatikan. Dogma vom Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes, 4 Tle. 1871—6. Döllinger, Das Papsttum 1892.

4. An der Lehre von der Tradition tritt wiederum der Zusammenhang der theologischen Gedanken der späteren Zeit der alten DG. mit den Ideen des 2. Jarh. hervor, aber nicht minder der Abstand dieser von jenen. Es ist auf dem Fundament des altkatholischen Christentums das Dogma der alten Kirche erbaut worden. Dabei sei nochmals hervorgehoben (s. S. 326 f.), daß das trinitarische und christolog. Dogma gemeinsames Produkt des Morgen- und Abendlandes sind, wärend das soteriologische Dogma lediglich abendländischer Provenienz ist[1]). Dieses Dogma oder diese Dogmen sind die Grundlage der gesammten kirchlichen Dogmenbildung und der religiösen Vorstellungen der Christenheit geworden. Hieraus erhellt die unermeßliche Bedeutung, welche die Kenntnis der Entstehung des Dogmas in der alten Kirche für das Verständnis der kirchlichen Lehre hat. Aber es ergibt sich andererseits das Urteil, daß das Dogma der alten Christenheit nicht die absolute Warheit bietet, sondern der Entwicklung, Erweiterung, Fort- und Umbildung fähig und bedürftig ist. Für den evangelischen Christen ist das Evangelium des Herrn und der Apostel die Norm für die Beurteilung und Bearbeitung des altkirchlichen Dogmas. Indem das Dogma der alten Kirche bestimmte Vorstellungen ausschließt und ihnen gegenüber einen religiösen Tatbestand — in den Denkformen der Antike — formulirt, ist es ein Sauerteig geworden in

1) Die Verdammung des Pelagianismus zu Ephesus (S. 215) ist nur ein Zufall.

der weiteren Entwicklung. Es hat der Folgezeit eine Gabe dargeboten, aber eine Gabe, welche, wie jede geistige Gabe, für die Empfänger zur Aufgabe wurde und werden muß [1]). Wie diese Aufgabe von der Kirche verstanden und gelöst worden, wird der weitere Verlauf der DG. zeigen.

1) Vgl. Frank, Syst. d. chr. Warh. I^3, 161 f.: „nicht minder ungeschickt ist es die festgestellten kirchlichen Formeln als solche anzusehen, in denen bereits ein fertiges dogmatisches Verständnis der bezeichneten Sache niedergelegt wäre, dahingegen nichts Anderes damit geleistet ist und sein will als die tunlichst angemessene Fassung der Glaubenstatsache als solcher in dem Begriff", und weiter: „daß dies nicht so gemeint ist, als wenn die einst in Folge des arian. Streites fixirte und seitdem in der Kirche tradirte Formel für sich und in dieser Äußerlichkeit die Basis für unsere dogmatischen Untersuchungen wäre. Sie ist es nur darum und nur insoweit als damit ein Besitz, nämlich ein Glaubensbesitz ausgedrückt ist, welcher ... nun als überkommenes Erbe, aber als ein immer von Neuem behufs wirklichen Besitzes anzueignendes von Generation zu Generation weiter fürt". Dazu s. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II^2, 18 f.: „Nun legt selbst Philippi (Kirchl. Dogm. II, 150) den kirchlichen Lehrnormen nur einen negativen Wert für die Theologie bei. Derselbe ist jedoch positiv so zu verstehen, daß dieselben die Probleme aufrecht erhalten, welche man durch die Glaubensartikel hat lösen wollen, auch wenn eine genauere Forschung davon überzeugt, daß die beabsichtigte Lösung in ihnen nicht erreicht ist. Unter dieser Bedingung bewären sich beide Teile der Lehrordnung in der lutherischen Kirche als direkte Anleitung zur Erhebung des authentischen Inhaltes der christlichen Religion aus dem N. T."

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), Leipzig.

Von Herrn Professor D. Seeberg erschienen ferner:

Der Begriff der christl. Kirche. I. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. 3 Mk.

Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleit. Untersuchungen über dieselben. 2 Mk.

Brauchen wir ein neues Dogma? 60 Pf.

„Altgläubige" und moderne Gläubige. Eine populär-theologische Auseinandersetzung mit der Theologie der „Christlichen Welt". Von Prof. Lic. Karl Müller, Erlangen. $2^1/_4$ Bog. 50 Pf.

Bachmann, Prof, **Die wichtigsten Symbole der reformierten und katholischen Kirche** deutsch herausgegeben. 3 Mk.

Bonwetsch, Prof. D. **N.**, **Cyrill und Methodius**, die Lehrer der Slaven. Festvortrag. 50 Pf.

— —, **Die Geschichte des Montanismus.** 4 Mk.

— —, **Methodius von Olympus.** I. Schriften. 13 Mk.

Bredenkamp, Prof. Dr. **C. J.**, **Der Prophet Sacharia** erklärt. 3 Mk.

— —, **Gesetz und Propheten.** Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik. 3 Mk.

Buhl, Prof. D. **Fr.**, **Studien zur Topographie des nördlichen Ostjordanlandes.** 1 Mk.

Caſpari, Prof. D. **W.**, **Die epistolischen Perikopen** nach der Auswahl von Prof. Thomasius. 5 Mk. 50 Pf.

— —, **Die evangelische Konfirmation**, vornämlich in der lutherischen Kirche. 3 Mk.

— —, **Die geschichtl. Grundlage des gegenwärt. evang. Gemeindelebens** aus den Quellen im Abrisse dargest. 2 Mk. 50 Pf. eleg. geb. 3 Mk.

Cölle, Pastor Lic. **R.**, **Die genuine Lehre von der Kirche** nach den Symbolen der evangelisch-lutherischen Konfession. 1 Mk.

Engelhardt, Prof. D. **M.**, **Das Christentum Justins des Märtyrers.** 9 Mk.

Frank, Geheimrat Prof. D. **von**, **Geschichte und Kritik der neueren Theologie**, insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von Pastor Schaarschmidt. 2. durchgesehene Aufl. Mit des Verf. Bild. 5 Mk. 80 Pf., eleg. geb. 7 Mk. 20 Pf.

— —, **Die Theologie der Konkordienformel** historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet. 4 Teile. 12 Mk.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme),
Leipzig.

Frank, Geheimrat Prof. D. **von**, **System der christlichen Gewissheit.** 2. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

— —, **System der christlichen Wahrheit.** 3. verb. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

— —, **System der christlichen Sittlichkeit.** 2 Bde. 15 Mk., eleg. geb. 17 Mk. 50 Pf.

— —, **Zur Theologie A. Ritschl's.** 3. wesentl. erweit. Aufl. 2 Mk.

— —, **Dogmatische Studien.** 1892. 9 Bogen. 2 Mk.

— —, **Vademecum für angehende Theologen.** 4 Mk. 60 Pf., eleg. geb. 5 Mk. 50 Pf.

— —, **Die Lebensmacht der Gnadenmittel.** 50 Pf.

Grass, K. K., **Das Verhalten zu Jesus** nach den Forderungen der „Herrnworte" der drei ersten Evangelien. 10 Bog. 2 Mk. 50 Pf.

Harnack, Prof. D. **Th.**, **Der christliche Gemeindegottesdienst** im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. 7 Mk.

— —, **Luthers Theologie** mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. I. Abt. 4 Mk.; II. Abt. 8 Mk.

— —, **Katechetik** und Erklärung des kleinen Katechismus Dr. M. Luthers. 8 Mk.

— —, **Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde.** 6 Mk.

— —, **Die freie lutherische Volkskirche.** Den lutherischen Kirchen Deutschlands zur Prüfung und Verständigung vorgelegt. 2 Mk.

Haufsleiter, Prof. D. **Johs.**, **Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube.** Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes. 60 Pf.

Kähler, Prof. D. **M.**, **Die Universitäten u. d. öffentl. Leben.** 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Wie studiert man Theologie im ersten Semester?** Briefe an einen Anfänger. 2. Aufl. 1892. 60 Pf.

— —, **Die Wissenschaft der christlichen Lehre** vom evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargest. 2. umgestaltete Aufl. 11 Mk.

— —, **Der lebendige Gott.** Fragen und Antworten von Herz zu Herz. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Unser Streit um die Bibel.** Vorläufiges zur Verständigung und Beruhigung für „Bibelverehrer". 1 Mk. 25 Pf. (Neu!)

Kersten, Prof. **J.**, **Sündenstrafe und Züchtigung** mit besonderer Berücksichtigung der Offenbarungsstufen. 2 Mk.

Klostermann, Dr. **E.**, **Analecta** zur Septuaginta, Hexapla u. Patristik. 3 Mk.

— —, Prof. D. **A.**, **Der Pentateuch.** Abhandlungen zu seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk.

Köhler, Prof. D. **A.**, **Die nachexilischen Propheten.** 4 Abteilungen. I. Haggai. 1 Mk. 60 Pf.; II. Sacharja. 1. Hälfte. 2 Mk. 80 Pf.; III. Sacharja. 2. Hälfte. 4 Mk.; IV. Maleachi. 2 Mk. 40 Pf.

Köhler, Prof. D. **A.**, Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testamentes. I. II. 1. à 8 Mk. II. 2. 1. 3 Mk. II. 2. 2. 2 Mk. 80 Pf. II. 2. 3. (Schlufs) 7 Mk. 50 Pf.

— —, Über Berechtigung der Kritik des Alten Testamentes. 1 Mk. (Neu!)

Kolde, Prof. D. **Th.**, Über Grenzen des historischen Erkennens und der Objektivität des Geschichtsschreibers. 2. Abdr. 1891. 60 Pf.

— —, Die Heilsarmee („The Salvation Army") nach eigener Anschauung und nach ihren Schriften. 1 Mk. 50 Pf.

— —, Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. 2. Aufl. 3 Mk. 50 Pf.

König, Prof. D. **E.**, Der Glaubensakt des Christen nach Begriff und Fundament von neuem untersucht. 1891. 3 Mk.

Müller, Prof. Lic. Dr. **Nic.**, Über das deutsch-evangelische Kirchengebäude im Jahrh. der Reformation. Vortrag. 60 Pf.

Oettingen, Prof. Dr. **Alex. v.**, Das göttliche „Noch nicht!" Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist. 10 Bogen 2 Mk. 40 Pf.

— —, Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik. 3. vollst. umgearb. Aufl. Mit tabellar. Anhang. 15 Mk.

— —, Die christliche Sittenlehre. Deductive Entwicklung der Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit. 12 Mk.

— —, Christliche Religionslehre auf reichsgeschichtl. Grundlage. Ein Handbuch für den höheren Schulunterricht. 6 Mk.

— — Antiultramontana, kritische Beleuchtung der Unfehlbarkeitsdoktrin. 3 Mk.

Plitt, Prof. D. **G. L.**, Geschichte der evang.-luth. Mission. Nach den Vorträgen des † Verf. neu herausg. und bis auf die Gegenwart fortgeführt von Diakonus Hardeland. I. Hälfte 3 Mk. 50 Pf. II. Hälfte 5 Mk.

— —, Grundriss der Symbolik. 3. Aufl. herausgegeben von Prof. D. V. Schultze. 2 Mk. 40 Pf.

— —, Einleitung in die Augustana. 1. Hälfte: Geschichte der evangel. Kirche bis zum Augsburger Reichstage. 6 Mk.; 2. Hälfte: Entstehungsgeschichte des evangel. Lehrbegriffs. 5 Mk. 60 Pf.

Preger, Oberkonsistorialrat Dr. **W.**, Matthias Flacius Illyrikus und seine Zeit. 2 Hlftn. 10 Mk. 80 Pf.

Rüling, J., Die Grundlagen des christlichen Glaubens auf Grund von Frank's System der christlichen Gewifsheit. 1 Mk. 80 Pf.

Schnedermann, Prof. Dr., Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes. 1. Hälfte: Die Verkündigung Jesu vom Kommen des Königreiches Gottes. 3 Mk. 2. Hälfte: Die Lehre von den Geheimnissen des Königreiches Gottes. 4 Mk.

— —, Frank und Ritschl. Ein erweiterter Vortrag. 1891. 75 Pf.

Seeberg, Magister **A.**, Die Anbetung des „Herrn" bei Paulus. 80 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), Leipzig.

Sommer, Lic. theol. **J. L.**, **Die epistolischen Perikopen** des Kirchenjahres, exegetisch und homiletisch bearbeitet. 4. verb. Auflage. 8 Mk. 40 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **Die evangelischen Perikopen** des Kirchenjahres, exeg. und homil. bearb. 3. verb. Aufl. 8 Mk. 40 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **Die evangelischen Perikopen** nach der Auswahl von Prof. D. Thomasius exeg. u. homil. bearb. 2. Aufl. 7 Mk., geb. 8 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Evangelium Matthäi** praktisch ausgelegt. 4 Mk.

Stählin, Kons.-Rat, **Leonh.**, **Christentum und heilige Schrift.** 60 Pf.

v. Straufs und Torney, D. V., **Beiträge zur Erkenntnislehre** mit Beziehung auf die Offenbarung. 1 Mk. 20 Pf.

Thomasius, Prof. D. **G.**, **Christi Person und Werk.** Darstellung der evang.-luther. Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. 3. Aufl. bearb. von Lic. Winter. 2 Bde. 18 Mk., eleg. geb. 21 Mk.

— —, **Die christliche Dogmengeschichte** als Entwicklungsgeschichte des kirchl. Lehrbegriffs dargestellt. 2. Auflage. Nach des Verfassers Tod herausgegeben von Prof. D. Bonwetsch und Prof. D. Seeberg. 2 Bände in 3 Abt. 22 Mk., eleg. geb. 25 Mk.

Volck, Prof. D. **W.**, **Der Segen Mose's** deut. Kap. XXXIII untersucht und ausgelegt. 4 Mk.

Vollert, Oberlehrer **W.**, **Gedankengang** des v. Frank'schen Systems der christlichen Wahrheit. 1 Mk. 60 Pf.

Wiegand, Dr. **Fr.**, **Eine Wanderung durch die römischen Katakomben.** Mit 5 Abbildungen. 75 Pf.

Zahn, Prof. D. **Th.**, **Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur.** I. Bd. Tatians Diatessaron. 9 Mk. II. Bd. Der Evangeliencommentar des Theophilus v. Antiochien. 8 Mk. III. Bd. Supplementum Clementinum. 7 Mk. IV. Bd. hrsg. von Johs. Haufsleiter u. Th. Zahn. 8 Mk. V. Bd. 13 Mk. 50 Pf.

— —, **Geschichte des neutestamentlichen Kanons.** I. Band: Das Neue Testament vor Origenes. 1. und 2. Hälfte. à 12 Mk. II. Band: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. 1. Hälfte. 10 Mk. 50 Pf. 2. Hälfte. 1. Abt. 5 Mk. 70 Pf. 2. Hälfte. 2. Abt. 10 Mk. 50 Pf.

— —, **Einige Bemerkungen zu Ad. Harnack's Prüfung der Geschichte des neutestamentlichen Kanons** I. 1. 60 Pf.

— —, **Das apostolische Symbolum.** Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. 2. Aufl. 1 Mk. 35 Pf.

— —, **Das Evangelium des Petrus.** Das kürzlich aufgefundene Fragment seines Textes aufs neue herausgegeben, übersetzt und untersucht. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche.** 50 Pf.

— —, **Skizzen aus dem Leben der alten Kirche.** 4 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 5 Mk. 50 Pf.

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

F.X. BEER, Kgl. Hofbuchbinde[r]
MÜNCHEN
Weinstrasse No 18, n

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Seeberg, Reinhold,

Lehrbuch der Dogmengeschichte

Bd.: 1

Leipzig [u.a.] 1895

Dogm. 915 cm-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11601382-6